معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا

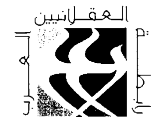
هاشم صالح





هاشم صالح

معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا




دار الساقي
بيروت ـ لندن

الطبعة الأولى ٢٠١٠

ISBN 978-1-58816-360-7

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٨٦٦٤٤٣ (٠١)

e-mail: info@daralsaqi.com

رابطة العقلانيين العرب

e-mail: arabrationalists@yahoo.fr





إلى وجه أمي

نور على نور

وإلى أسماء

اليوم وغداً

دائماً وأبداً





مقدمة

عصر التنوير

معارك طاحنة في تاريخ الفكر الأوروبي

يتفق مؤرخو الفكر عادة على أن أوروبا الحديثة بكل قِيَمها ومؤسساتها وتسامحها الديني وحرياتها الديمقراطية تعود إلى عصر التنوير الذي يسميه بعضهم «القرن العظيم». ففي ذلك العصر اندلعت المعارك الأساسية التي أدت إلى حصول الطلاق ـ أو القطيعة النهائية ـ بين أوروبا الحديثة وأوروبا القديمة، بين التجديد والتراث، بين العقل العلمي والعقل اللاهوتي المسيحي. وبالتالي فلا يمكننا فهم أوروبا الحالية وسبب ازدهارها وتفوقها إلا إذا عدنا إلى ذلك القرن ودرسنا مناقشاته الحامية وهمومه الكبرى. سوف نشكّل في أذهاننا صورة لا تاريخية عن الحضارة الأوروبية الحديثة إذا ما اكتفينا بالنظر إليها من خلال واقعها الراهن. وذلك لأننا سنعتقد عندئذٍ أنها كانت دائماً هكذا، وأن الحضارة نزلت عليها كهدية من السماء، أو أن العنصر الأوروبي المسيحي الأشقر هو وحده القادر على إنتاج الحضارات لأن هذه الحضارة ولدت لديه لا لدى أي شعب آخر. سوف نقع ضحية التصور المثالي أو الأسطوري إذا لم ننظر إلى هذه الحضارة ـ أو هذه الحداثة البرّاقة التي تكاد تخطف الأبصار ـ من خلال تولّدها التاريخي المتدرج والصاعد. والواقع أن هذه الحضارة تقدّم نفسها على أيدي بعض ممثليها من الاتجاه اليميني وكأنها «معجزة» محصورة بالشعوب الأوروبية أو الغربية. وبالتالي فلا يمكن للشعوب الأخرى ـ وبخاصة الشعوب العربية ـ الاسمية ـ

أن تدخل إلى جنّتها أو أن تفعل مثلها. وهي بسبب تفوّقها الصارخ حالياً تحاول أن تغطّي لحظة نشأتها وملابسات تلك النشأة وصعوبات تلك الولادة العسيرة. وكل ذلك لكي تقدّم صورة لا تاريخية ـ أي أسطورية ضخمة ـ عن ذاتها. وهكذا تستطيع أن تقدم ذاتها ككتلة واحدة وأن تسحق الآخرين تحت وطأة هيبتها وجبروتها، وهكذا تستطيع أن تقدّم نفسها وكأنها تقف فوق التاريخ. وقد انتقلت هذه الصورة اللاتاريخية إلى الساحة الثقافية العربية طوال عصر النهضة وما تلاه على يد أقلام ساذجة، مبهورة، كان الحسّ التاريخي قد ضمر لديها منذ زمن بعيد. وقد آن الأوان لتقديم صورة أخرى عن الحضارة الأوروبية: صورة أقرب ما تكون إلى حقائق الأمور أو أرضية الواقع الموضوعية. نقول ذلك دون أن ننكر فضل أسلافنا المتحمسين في عصر النهضة وما تلاه. فالواقع أن انبهارهم كان شيئاً إجبارياً، وهو على أي حال لم يمنعهم من تجديد الحياة الثقافية العربية أو ضخّ الدماء الجديدة في عروقها وشرايينها. فهم السابقون ونحن اللاحقون، وعلى مائدتهم أكلنا، ومنهم استمددنا غذاءنا الثقافي الأول. ولا ينبغي أن نستخفّ بهم أو أن نحتقرهم أو أن نظن أنفسنا أفضل منهم. فهذا لا يليق بنا ولا يرفع من قيمتنا أو قدرنا:

وقبيحٌ بنا وإن قدُم العهد
هوانُ الآباء والأجداد

فنحن لسنا إلا استمراراً لجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وفرح أنطون ويعقوب صرّوف وسلامة موسى وطه حسين وتوفيق الحكيم وعشرات غيرهم.

كل ما في الأمر هو أننا نعيش لحظة تاريخية متقدمة ـ أو مختلفة ـ تتيح لنا أن نرى ما لم يكونوا قادرين على رؤيته ضمن ظروف عصرهم وإمكانياته. وبالتالي فسوف نستفيد من الصورة التي قدّموها عن الحضارة الأوروبية فيما نحاول تقديم عطائنا الخاص وإضافة شيء جديد. فنحن تفصلنا عنهم مسافة مئة سنة حصلت في أثنائها أشياء

وأشياء. ولم تعد إشكالية التنوير تُطرح تماماً بالطريقة نفسها حتى في الغرب..

لكن ما هو المقصود بعصر التنوير، وأين تبتدئ حدوده وأين تنتهي؟ في الواقع إنه لا يتطابق تماماً مع القرن الثامن عشر، وإنما يسبقه قليلاً من حيث الزمن. لنقل إنه ابتدأ في أواخر القرن السابع عشر، بل منذ لحظة ديكارت، وانتهى بالثورة الفرنسية التي كانت ثمرته اليانعة أو محصّلته الأخيرة. بهذا المعنى يمكن القول بأن الفكر يسبق السياسة ويعلو عليها وليس العكس، فإن سياسة بدون فكر يحتضنها أو يمهد لها الطريق تكون كمن يخبط خبط عشواء. وكل فكر لا يؤدي إلى السياسة أو لا يُترجَم على أرض الواقع سياسياً يكون عقيماً لا معنى له. لقد ابتدأ عصر التنوير عام ١٦٨٥ تحديداً، أي عندما كانت أزمة الوعي الأوروبي مع ذاته قد وصلت إلى ذروتها القصوى. في ذلك الوقت كان الوعي المسيحي التقليدي قد أصبح عاجزاً عن الاستمرار كما هو، أي كما فعل طوال العصور الوسطى. وأصبح مضطراً لأن يأخذ الاكتشافات العلمية والجغرافية والتاريخية في الاعتبار. ولكن بما أنه كان عاجزاً عن مسايرة التطور ضمن صيغته التقليدية المتحجرة فإنه وقع في أزمة مع ذاته وفي تضادّ مع هذه الاكتشافات الحديثة، وكانت أزمة عنيفة، حادة، لها ضحاياها. هذا يعني أن التغيير لا يمكن أن يحصل بدون عنف، خصوصاً في أوقات الاحتقانات المتراكمة، والمنعطفات التاريخية الكبرى. فبالعنف تنطلق الشحنة الهائلة للحرية. والعنف هو لغة من لا لغة لهم، من مُنِعوا عن فتح أفواههم زمناً طويلاً. وبالتالي فإن التقليد الكهنوتي المهيمن الذي يكاد يخنق الأنفاس ويقضي على نسمة الحرية في جوانح الإنسان قد دفع المفكرين الأوروبيين دفعاً إلى الانفجار. وكان انفجاراً مدوّياً هائلاً وصلت أصداؤه إلى مختلف أرجاء القارة الأوروبية والعالم، وعنه نتجت كل الثورات الحديثة من إنكليزية وأميركية وفرنسية.

والانفجار ضد الذات من أصعب أنواع الانفجارات لأنه يكاد يحرق الأخضر واليابس ويقضي على القريب قبل البعيد. ولكنه يبقى الحل الوحيد إذا ما زاد الكبت

عن حدّه وأطبقت هيبة «الأب ـ التراث» على الأرواح والعقول. وهذا ما كان حاصلاً في ظل الأنظمة الإطلاقية المسيطرة على الشعوب الأوروبية. وهذا ما هو حاصل حالياً في العالم العربي الإسلامي. لكن الانفجار الفكري سبق الانفجار السياسي بزمن طويل. ولولا أن مفكري التنوير (ومن سبقهم بفترة قصيرة) قد لغموا الهيبة التقليدية للتراث بتحليلاتهم النقدية، ولولا أنهم كشفوا عن آليّات القمع الداخلية والمستترة للنظام السائد، ولولا أنهم قد عرُّوا أو فكّكوا تلك العلاقة الكائنة بين المشروعية الكنسية وأنظمة الاستبداد المطلقة، لولا أنهم فعلوا كل ذلك لما استطاع قادة الثورة الفرنسية أن يطيحوا النظام القديم الراسخ الجذور. وبالتالي فلا ينبغي أن نستهين بالمعارك الفكرية ودورها في التغيير ـ أو في التحضير للتغيير. هذا ما تُعلّمنا إياه التجربة الأوروبية. وبالتالي فينبغي على المسيَّسين المتسرّعين العرب أن يخفّفوا قليلاً من تسرّعهم وأن يكفّوا عن حرق المراحل. فالفكر يسبق السياسة كما قلنا، والسياسة التحريرية تجيء كتتويج للفكر العظيم. والتغيير لا يحصل إلا بعد أن تنضج البذور وتخصب الأرض وتحبل بالممكنات. وبالتالي فلا داعي لاستعجال التغيير غصباً عنه لأنه لن يجيء إلا في وقته. ولو أن مفكري التنوير كانوا أنانيين واشترطوا أن يقطفوا ثمرة أعمالهم في وقتهم لكي يتحركوا ويكتبوا لما فعلوا شيئاً. لا.

كان ڤولتير وروسو وديدرو وليسنغ كأنهم... يعرفون جيداً أنهم سوف يموتون قبل أن يروا النتيجة، قبل أن يكحّلوا أعينهم بأول خيوط الفجر. ولكنهم مع ذلك اشتغلوا وناضلوا وضحّوا من أجل الحرية ومن أجل الأجيال الأوروبية المقبلة. فهم زرعوا والآخرون يحصدون. هكذا يحصل التحرير، وهكذا تُبنى الحضارات لبنةً لبنةً، وخطوة خطوة. ومن أصعب الأشياء بناء الحضارات. يمكنك أن تخرّب، أن تهدم! ولكن أن تبني؟ من يستطيع أن يبني؟ خصوصاً من أجل الآخرين!....

سوف نحاول إذن في الفصول القادمة أن نستعرض بعض الخطوط العريضة لأكبر



مغامرة فكرية عرفتها العصور الحديثة (وربما العصور البشرية بأسرها). وسوف نتوقف عند مناقشاتها الأساسية ورجالاتها الكبار. سوف نتوقف عند ڤولتير أولاً، ثم عند ديدرو، ثم عند جان جاك روسو. وربما عدنا إلى الوراء قليلاً لكي نتوقف عند مفكري الإنكليز، لأن التنوير ولد أولاً في بلادهم وليس في فرنسا. نقول ذلك على الرغم من أن التنوير ترعرع وبلغ ذروته في فرنسا القرن الثامن عشر، ومن خلال اللغة الفرنسية. والدليل على ذلك أن فريدريك الأكبر، ملك بروسيا (أو ألمانيا)، كان يرفض التحدث في بلاطه إلا باللغة الفرنسية، لغة الحضارة والرقيّ. وكان يعتبر الألمانية لغة الرعاع والسوقة.

ولكن التنوير وصل بعدئذٍ إلى ألمانيا وتجسّد فيها عالياً بل وأعلى ما يكون في إحدى أهم الشخصيات الفكرية على مدار التاريخ البشري: إيمانويل كانط. فكانط هو فيلسوف التنوير الأكبر بعد جان جاك روسو، وهو أستاذ الغرب وملهمُه بدون منازع. إنه رائد الحضارة الغربية في أفضل ما أعطته من إنجازات تحريرية وإنسانية وأخلاقية. وإذا كانت قد انحرفت عن مبادئه في عصر الاستعمار والاستغلال والجشع والأنانيات فإن الحق ليس عليه وإنما عليها هي. وسوف نتعرض لهذه النقطة لاحقاً وبالتفصيل من خلال كتاب يحمل العنوان التالي: الحداثة وما بعد الحداثة.

أما كتابنا هذا فليس إلا استمراراً لبحوثنا السابقة وتعميقاً لها مع إضافة شيء جديد: ألا وهو ضرب الأمثلة المحسوسة من خلال استعراض الكتب الفرنسية التي صدرت حديثاً في السنوات الأخيرة عن موضوع التنوير وإشكالياته وإلى أين وصل الآن.

ولذلك ابتدأته بموضعة مسألة التنوير بين الأمس واليوم واستعراض كتابَيْ تزفيتان تودوروف وريجيس دوبريه. وعلى هذا النحو يدرك القارئ أين نتموضع نحن العرب بالقياس إلى هذه الإشكالية الكبرى التي أصبحت مطروحة علينا بإلحاح اليوم بسبب الانفجار الكبير للظاهرة الأصولية المتزمّتة. وهو انفجار يثير الرعب في النفوس ويكاد



يؤدي إلى حروب أهلية وتقسيم المجتمعات والأوطان وإعادتنا مئات السنين إلى الوراء..

بعدئذٍ انخرطتُ في صلب الموضوع وعدت إلى الماضي لكي أعرف كيف انبثقت ظاهرة التنوير الفكري في أوروبا وكيف اندلع الصراع بين التنويريين والأصوليين على مدار مئتي سنة من التاريخ: أي منذ أواخر القرن السابع عشر (أو حتى منذ لحظة ديكارت) وحتى أواخر القرن التاسع عشر، بل وبدايات العشرين.

وبالتالي فهذا الكتاب يندرج ضمن منظور تاريخ الأصوليات المقارنة أو التنوير المقارن أو الإثنين معاً. فهما مترابطان. وأنت لا تستطيع أن تفهم ظاهرة الأصولية جيداً إذا ما بقيت محصوراً داخل تراثك الديني فقط. وإنما ينبغي أن تنفتح على التراثات الأخرى وبخاصة التراث المسيحي في البلدان الأوروبية المتقدمة لكي تعرف كيف واجهوا هذه الظاهرة الخطرة وعالجوها. وعندئذٍ تفهمها على حقيقتها وبكل أبعادها. عندئذٍ تفهم كيف تجاوزوا العصبيات الطائفية والمذهبية المدمّرة.

بقيت كلمة أخيرة. في هذا الكتاب استخدمت أسلوبين في العمل: إما التأليف المباشر، وإما عرض الكتب الأجنبية أو الاتكاء عليها لإيضاح الإشكالية المركزية. ولكن لا يفهمنّ أحد من ذلك أنه عرض سلبي أو خارجي للكتب المذكورة. فالواقع أنه عرض وشرح وتعليق وإضافة وانخراط شخصي كامل. وسواء تحدثت باسمي الشخصي أم باسم الآخرين فإن الأمر يبقى هو إياه. ومن الواضح أن هذه الأفكار لم تنزل عليّ وحياً من السماء...

ولم يكن هدفي أن أقول: هذا لي وهذا ليس لي، هذا مني وذاك من غيري... فهذه أشياء سطحية لا أهمية لها في نهاية المطاف. والمهم هو: هل استطاع هذا الكتاب شرح إشكالية التنوير ـ وبالتالي الأصولية ـ أم لا؟ هل استطاع إضاءة بعض القضايا الحارقة المطروحة علينا اليوم أم لا؟ هذا هو الشيء الأساسي والباقي تفاصيل.

التنوير بين الأمس واليوم

أصبح التنوير بالنسبة إلى المثقف الأوروبي المعاصر مسألة تاريخية، أي في ذمّة التاريخ. ونقصد بذلك أنه يدرسه لكي يعرف كيف تشكلت حضارته الحديثة ولكي يراجع الأخطاء أو الانحرافات التي قد تكون حصلت على مدار المسار الطويل (أي مئتي سنة). وهذا هو معنى نقد الحداثة، وتنقيح التنوير وتصحيحه كما يفعل هابرماس حالياً، وآلان تورين أو سواهما من الفلاسفة المعاصرين. لم يعد التنوير سلاحاً ضد الأصولية الدينية كما كان عليه الحال في زمن ڤولتير، أو ديدرو، أو روسو، وذلك لسبب بسيط هو أنه لم تعد توجد أصولية متزمّتة في أوروبا! لا يوجد مثقف أوروبي واحد يخشى على نفسه إذا ما انتقد المعتقدات الدينية المسيحية، أو إذا ما درسها دراسة علمية تاريخية... أما التنوير بالنسبة إلى المثقف العربي فهو مسألة حياة أو موت، وجود أو عدم وجود. إنه ليس مسألة أكاديمية باردة كما هو عليه الحال بالنسبة إلى المفكر الفرنسي أو الإنكليزي والألماني، إلخ. هنا يكمن الفرق بين وضع المثقف عندنا ووضعه عندهم. وهنا يكمن التفاوت التاريخي الهائل بين المجتمعات العربية ـ أو الإسلامية ـ من جهة، والمجتمعات الأوروبية أو الأميركية الشمالية المتقدمة من جهة أخرى. وإذا لم نأخذ هذا المعطى الكبير بعين الاعتبار فإننا لن نفهم شيئاً من شيء، ولن نستطيع طرح أي مشكلة بطريقة واضحة، مقنعة، وبالتالي فالسفسطائيون العرب الذين يقولون مكابرين بأن التنوير مضى عهده قبل مئتي سنة ونحن لسنا بحاجة إليه، إنما يرتكبون مغالطة كبرى. وينبغي أن نردّ عليهم فوراً ـ إذا كانوا يستحقون الرد ـ بما



يلي: مضى عهده بالنسبة إلى من؟ بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية أم المجتمعات الأوروبية؟ وهل عاشت المجتمعات العربية أو الإسلامية المعارك الفكرية نفسها التي عاشتها مجتمعات أوروبا؟ هل شهدت نفس التجارب الغنية للصراع الجدلي الخلاّق بين العلم والدين كما حصل في المجتمعات الأوروبية منذ أكثر من مئتي سنة؟ وهل تعرّض تراثنا الديني للغربلة والتمحيص والنقد التاريخي والفلسفي كما حصل للتراث المسيحي في أوروبا منذ عصر التنوير؟ هذه هي الأسئلة التي ينبغي أن تُطرح لكي نبدّد سوء التفاهمات والمغالطات التي يبثّها الديماغوجيون العرب في الساحة حالياً. والواقع أن انزعاجهم من التنوير عائد إلى سبب خفيّ نادراً ما يصرّحون به: هو أنهم يريدون الدفاع عن الأصولية دون أن تنكشف مواقعهم بشكل واضح. إنهم يريدون حماية التراث القديم من تطبيق الدراسة النقدية أو التاريخية عليه. وهم بذلك يلتقون مع الأصوليين في الموقف نفسه. بل إن الأصوليين أفضل منهم وأشرف، لأنهم يدافعون عن الأصولية صراحة وفي وضح النهار، وليس على طريقة خفافيش الظلام. يضاف إلى ذلك أنهم يرفضون وضع المسيحية مع الإسلام على قدم المساواة باعتبار أنه أفضل منها في نظرهم ولا يعرف التعصب ولا محاكم التفتيش!! ولكن ألسنا في عزّ محاكم التفتيش حالياً؟

لكي نعرف مدى أهمية عصر التنوير بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة في أوروبا ينبغي القول بأن هذه الأجيال ما كانت لتستمتع بالحرية الفكرية لولا المعارك الهائجة التي خاضها فلاسفة التنوير قبل مئتي سنة. وهذا ما يعترف به بحّاثة فرنسيون معاصرون من أمثال ميشيل لوني[1]، الأستاذ في جامعة نيس بجنوب فرنسا. يقول هذا الباحث ما

---

(١) ميشيل لوني هو أحد كبار المختصين بعصر التنوير في فرنسا، وعلى الأخص بفكر جان جاك روسو الديني والسياسي. وقد حقق أعماله الكاملة واعترافاته وقدّم لها. كما كتب عنه دراسات معمقة عديدة. نذكر من مؤلفاته: **جان جاك روسو وزمنه**، أو **المعجم الأدبي لجان جاك روسو**، إلخ.

- Michel LAUNAY: *Jean - Jacques Rousseau et son temps*, Paris, 1969.
- *Le vocabulaire littéraire de Jean - Jacques Rousseau*, Paris, 1979.

معناه: إذا كانت المسيحية قد تصالحت مع الحضارة الحديثة في وقتنا الراهن، فإن ذلك يعود إلى الجهود التي بذلها ڤولتير وجان جاك روسو قبل مئتي سنة. وبالتالي فنحن نحصد ما زرعه الآخرون قبلنا. فهم تعذّبوا وشقوا ونحن نقطف الثمار... والفلاسفة هم الذين زرعوا فكرة «الدين العقلاني» وواجهوا غضب الكنيسة والأصوليين آنذاك. أما نحن فلم تعد الأصولية تشكّل أي خطر بالنسبة إلينا لسبب بسيط هو أن المسيحية العقلانية، والعَقْلَنة التي حلم بها ڤولتير وروسو وناضلا من أجلها قد أصبحت حقيقة واقعة في زمننا الراهن. ولم تعد الكنيسة الكاثوليكية تضغط على العقول أو تقمعها كما كان عليه الحال في زمن فلاسفة التنوير. بل أصبح رجال الدين في فرنسا وبقية البلدان الأوروبية المتقدمة يتخذون نفس الموقف الذي اتخذه روسو من مسألة المعجزات والذي أقام عليه الدنيا وأقعدها آنذاك. فهل يعقل ذلك؟ نعم يعقل، لأن رجال الدين في فرنسا المعاصرة مضطرون لأخذ التطور العلمي والتقدم العقلاني بعين الاعتبار ولم يعودوا قادرين على اتخاذ نفس الموقف المتخلف الذي اتخذه أسلافهم من الكهنة قبل مئتي سنة عندما كانوا يعادون التطور والتقدم والأفكار الفلسفية. هكذا نجد أن فلاسفة التنوير أجبروا رجال الدين على تنظيف العقيدة من شوائب لا عقلانية كثيرة، وأصبح رجل الدين في أوروبا يشبه الفيلسوف من بعض النواحي وبخاصة من جهة ممارسة الشك العقلاني وتمحيص الأمور قبل الاعتقاد بها، واستخدام المنهج التجريبي. وهكذا تراجع الإيمان الأعمى أو المتعصب أو اللاعقلاني لمصلحة إيمان جديد، واسع، منفتح، يأخذ بعين الاعتبار التساؤلات العقلانية والفلسفية. لكي نتأكد من ذلك، يكفي أن نطّلع على مؤلفات كبار اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين الذين لا يترددون في دراسة آخر النظريات العلمية والفلسفية. وبالتالي فإنهم عندما يتحدثون عن الشؤون الدينية يتناولونها من منطلق مختلف عن منطلق الأصوليين المتزمتين الذين لا يزالون مسجونين داخل عقلية القرون الوسطى.. انظر الفرق مثلاً بين الشيخ يوسف

القرضاوي الذي لا يزال غارقاً في فقه القرون الوسطى وعالم اللاهوت الألماني هانز كونغ[٢] الذي يتحدث عن لاهوت ما بعد الحداثة. وفي القرن السابع عشر، إلى ما قبل عصر التنوير مباشرة، ما كان أحد يعتقد بإمكانية وجود أخلاق بدون دين أو بدون ممارسة الطقوس والشعائر المرهقة يومياً. كان ذلك يشكّل ما ندعوه باللامفكّر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة إلى أناس ذلك العصر. كانوا يعتقدون بأن الملحد لا يمكن أن يكون إنساناً أخلاقياً، طيّباً، حريصاً على سُمعته. ففي ذلك العصر كان ممنوعاً وجود إنسان لا يؤمن بالدين. كانوا يصوّرون الملحد أو حتى العلماني على أساس أنه إنسان شبِق، داعر، لا أخلاق له. وأما في المجتمعات الأوروبية الحديثة فعدد

---

(٢) هانز كونغ: هو عالم اللاهوت الكاثوليكي الألماني الكبير. يُعدّ أحد كبار المجددين في مجال اللاهوت والعلوم الدينية، ولقي بعض المتاعب سابقاً من طرف الأوساط المحافظة في الفاتيكان. وهو مطلع على أحدث النظريات العلمية والفلسفية ولا يكتفي بالقراءة التقليدية للدين ومن أشهر كتبه: **من أجل لاهوت يليق بالقرن الواحد والعشرين**. وقد تُرجم إلى الفرنسية على النحو التالي:

- Hans Kung: *Une théologie pour le troisième millénaire*. Paris. Seuil. 1989.

وكتاب آخر يدخل في مجال علم الأديان المقارنة تحت عنوان: **المسيحية وأديان العالم: الإسلام، الهندوسية، البوذية**. وهو ممتع جداً لأنه تحاور فيه مع كبار الاختصاصيين الألمان في هذه الأديان الثلاثة. ومن يريد أن يوسّع آفاقه العقلية ويتجاوز مرحلة التعصب الديني والانكفاء على الذات فليقرأ هذا الكتاب. فهنا لا يتحدثون عن الدين بطريقة عقائدية تقليدية متخلفة وإنما بطريقة علمية وفلسفية.

- Hans Kung: *Le Christianisme et les religions du monde: Islam, Hindouisme, Bouddhisme*. Paris. Seuil. 1986.

هذا وقد أصدر البروفيسور كونغ مؤخراً كتاباً ضخماً عن الإسلام ولا نزال ننتظر ترجمته إلى الفرنسية لكي نستطيع الاطلاع عليه. ويا ليت العرب يترجمونه لكي يعرفوا كيف يناقش مفكر ديني كبير قضايا الإسلام التي تشغل العالم حالياً. فربما قدّم لهم بعض الإضاءات الساطعة والنصائح التي تساعدهم على الخروج من المأزق الذي يتخبطون فيه اليوم. أقول ذلك ولا سيّما أن الرجل خبير بتاريخ المسيحية والأزمات التي تعرّضت لها سابقاً ثم تجاوزتها بعد معارك داخلية عنيفة وجهدٍ جهيد. وله كتاب ضخم عن المسيحية وكذلك عن اليهودية وكلاهما ترجم إلى الفرنسية. وبالتالي فالرجل مختص بالأديان التوحيدية ويتحدث عنها كمؤمن من الداخل لا كملحد من الخارج. ولكنه مؤمن مستنير ومتسلح بأحدث المنهجيات العلمية والفلسفية كما قلنا. وبالتالي فوجهة نظره تستحق الاهتمام وإن كنا لا نتبنّاها كلّياً. ولكن هل نستطيع أن نطلب من رجل دين انفتاحاً أكبر من ذلك على العلم والفلسفة والعصر؟ ليت عندنا من أمثاله شيخاً إسلامياً واحداً...



الملاحدة (أو اللاأدريّين) يفوق بكثير عدد «المؤمنين». ومع ذلك فإن المعاملة الدقيقة والأخلاقية سائدة في المجتمعات الأوروبية أكثر مما هي سائدة في مجتمعات «المؤمنين»: أي مجتمعاتنا نحن.

والدليل على ذلك تقدُّم هذه المجتمعات وتأخُّر غيرها! هذا لا يعني بالطبع دعوة إلى الإلحاد. ولكن يعني أن الإنسان حر في أن يؤمن أو لا يؤمن، ولكنه ليس حراً في أن يسيء إلى الآخرين والمجتمع عن طريق اتّباع سلوك غير أخلاقي. والواقع أنه لا يوجد إلحاد بالمعنى الحرفي للكلمة. لا يوجد إنسان إلا ويؤمن بشيء ما، بقيمة ما، بفلسفة ما. وبالتالي فإن من نعتبرهم ملاحدة ليسوا ملاحدة في الواقع. صحيح أنهم لا يذهبون إلى الكنيسة ولا يصلّون ولا يصومون، ولكنهم يتعاملون مع الآخرين من خلال قواعد أخلاقية صارمة، ويؤدون واجباتهم تجاه المجتمع، ويحترمون كلمتهم ومواعيدهم، ويحرصون على سمعتهم الشخصية.. كما أنهم يتمتعون بثقافة حديثة، علمية وفلسفية. وبالتالي فالفلسفة حلّت محل الدين لديهم. ولهذا لا تجد عندهم أي تعصب طائفي أو مذهبي على عكس المؤمنين التقليديين.

بالطبع فإن الخلط بين الملحد والفاسق أو اللاأخلاقي لم ينته كلّياً في عصر التنوير. والدليل على ذلك أن ڤولتير نفسه كان يعتقد بأن من لا يؤمن بوجود الله لا يمكنه أن يكون أخلاقياً. كان يقول عبارته الشهيرة: «أريد أن يكون المشرف على أعمالي، وخيَّاطي الشخصي وخدَّامي من المؤمنين بالله. فهذا يطمئنني ويجعلني أشعر بأنهم لن يسرقوني أو سوف يسرقونني بشكل أقل!...». كان ڤولتير يعتقد بأن الإيمان بالله يشكل رادعاً للإنسان، يمنعه من سرقة الآخرين أو الاعتداء عليهم، لأنه يخشى عقاب الله. وربما كان ذلك صحيحاً آنذاك ولكن الأمور تغيّرت بعدئذٍ بفضل تعلّم الشعب وتثقيفه وتربيته من خلال المدارس الحديثة. وقد أصبح الإيمان داخلياً جوّانياً لا خارجياً استعراضياً..



يضاف إلى هذا أن فلسفة التنوير أدّت عموماً إلى توليد أخلاق جديدة، أي الأخلاق العلمانية. وحاولت البرهنة على أن الأخلاق يمكن أن تكون مستقلة عن التديّن. والدليل على ذلك فساد طبقة رجال الدين، أو قسم كبير منها، في ذلك العصر. فعلى عكس ما يتوهم ڤولتير لم يمنعهم تديّنهم من ممارسة السرقة، والاستغلال (أي استغلال العامة والشعب الفقير). وهكذا ولدت لأول مرة فكرة إمكانية وجود إنسان أخلاقي بدون أن يكون متديّناً بالضرورة، وبدون أن يذهب إلى الكنيسة، أو الجامع أو أي شيء آخر.

وراح أناس ذلك العصر يتساءلون: أليس الصينيون ملاحدة؟ ألا يجهلون الوحي والإنجيل ويسوع المسيح؟ ومع ذلك فإننا نراهم يتقيّدون بالمبادئ الأخلاقية في معاملاتهم أكثر مما نفعل نحن المؤمنين بالله!... ولذلك راح پيير بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) أحد كبار الممهِّدين لفكر التنوير يخلص إلى النتيجة التالية: الأخلاق مستقلة عن التديُّن السطحي، والظاهري المنافق، بل إنها مضادة للمتديّنين بشكل متعصب وطائفي[٣]. والدليل على ذلك ما كان يفعله المسيحيون بعضهم ببعض في ذلك العصر، وكيف كان الكاثوليكي يذبح الپروتستانتي «على الهوية» كما يقال عندنا حالياً. فأين هي الأخلاق من كل ذلك؟ وهل ردعهم الإيمان بالله عن ارتكاب

(٣) پيير بايل: هو مفكر بروتستانتي فرنسي ينتمي إلى القرن السابع عشر (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦). وقد عانى الاضطهاد الكاثوليكي ولذلك هرب إلى هولندا وألّف هناك معظم كتبه. وكان عصره المسيحي آنذاك يشبه عصرنا الإسلامي حالياً من حيث امتلاؤه بالتعصّب والتزمّت والمجازر الطائفية أو المذهبية بين الكاثوليك والپروتستانت (تماماً كما هو عليه الحال بين بعض السُنَّة والشيعة ولا سيّما في العراق). وهو أحد روّاد التنوير الأوائل الذين أثّروا كثيراً على ڤولتير وديدرو وروسو وسواهم.. ومن يُرد الاطلاع على حياة وأعمال هذا المفكر الفذّ الذي أمضى حياته في محاربة التعصب الطائفي والمذهبي فإننا نحيله على آخر سيرة ضخمة كُتبت عنه وصدرت قبل فترة وجيزة في العاصمة الفرنسية. وقد كتبها البروفيسور هوبير بوست المختص بالپروتستانتية والثقافة في أوروبا الحديثة. وبالتالي فالكتاب موثوق تماماً لأنه صادر عن باحث علمي يحتل أعلى المراتب في الجامعات ومراكز البحوث الفرنسية.

- Hubert Bost, *Pierre Bayle*. Fayard, Paris, 2006.

الموبقات؟ ربما ردع بعضهم من الأتقياء الحقيقيين، ولكن عامة الشعب كانت متعصبة، جاهلة، جاهزة دائماً للحروب الصليبية والمذهبية.

يضاف إلى ذلك أن الأخلاق العلمانية تنطبق على جميع البشر، وليس على أبناء طائفتي أو مذهبي فقط، كما كان يقول بايل البروتستانتي. بمعنى آخر: ينبغي أن أعامل جميع الناس معاملة أخلاقية وليس أبناء ديني أو طائفتي فقط. وهذا هو معنى علمنة الأخلاق أو ولادة الأخلاق العلمانية في عصر التنوير. بالطبع فإن هذا الشيء أصبح بدهياً أو تحصيل حاصل بالنسبة إلى المجتمعات الأوروبية الحديثة. فلم يعد أحد يفكر في حرق الملاحدة أو الأشخاص الذين لا يؤدون الطقوس الدينية. ولو أنهم فعلوا ذلك لحرقوا حالياً أكثر من تسعين في المئة من أبناء الشعب الفرنسي!

وأصبح التعايش سلمياً بين المؤمنين وغير المؤمنين، بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين. بل أصبح الفاتيكان نفسه يفتح مكتباً لمحاورة «غير المؤمنين» بعد أن كان يحرقهم بالنار في العصور السابقة! وإلى من يعود الفضل في تحقيق كل هذه الحريات التي تتمتع بها شعوب أوروبا الغربية؟ إلى فلاسفة التنوير والمعارك التي خاضوها شبراً شبراً على مدار سنوات طويلة. لقد أصبحت هذه الحريات بدهية إلى درجة أن الأوروبي المعاصر لم يعد يعرف أنه دارت حولها المعارك الطاحنة، وسُفِكت من أجلها الدماء... فالسابقون زرعوا وتعبوا وهو يقطف الثمار.

هذه المسيرة التنويرية الضخمة لم تحصل حتى الآن في العالم العربي أو الإسلامي ولذلك فإن الانفجارات الطائفية والمذهبية أصبحت تهدد كل مجتمعاتنا من المغرب الأقصى إلى الباكستان مروراً بالعراق وسوريا ولبنان ومصر وإيران وأفغانستان، إلخ.. وما المجازر التي ترتكبها «القاعدة» أو «فتح الإسلام» أو «جند الشام» أو سواها من الجماعات المتطرفة إلا أكبر دليل على مدى عمق الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي مع نفسه حالياً ومع الحداثة الكونية في آنٍ واحد.



تودوروف وروح التنوير

يُعتبر تزفيتان تودوروف، البلغاري الأصل، الفرنسي الجنسية والإقامة، أحد كبار مفكري فرنسا اليوم. وفي كتابه الأخير[1] عن روح التنوير يطرح السؤال التالي: بعد نهاية الإيديولوجيات الطوباوية من ماركسية وشيوعية ورأسمالية ماذا تبقّى لنا؟ وعلى أية أرضية فكرية وأخلاقية يمكن أن نؤسس وجودنا أو حياتنا المشتركة؟ وفي رأيه أن النزعة الإنسانية لفلسفة الأنوار هي وحدها القادرة على تقديم الجواب الشافي عن هذا السؤال.

ولهذا السبب فإنه ينخرط في تحليل فلسفة التنوير التي ظهرت في القرن الثامن عشر وفصلت العصور الحديثة العلمانية عن العصور الوسطى المسيحية. ويرى المؤلف أن السمة الأساسية لمشروع التنوير هي تحرير الإنسان من كابوس اللاهوت القديم لكي يستطيع أن يفكر بنفسه بدون أي وصاية خارجية عليه. ولهذا السبب اشتعلت المعارك بين فلاسفة التنوير ورجال الدين على مدار سنوات طويلة. فالكنيسة كانت تتحكم في المجتمع من المهد إلى اللحد، ومن العمادة إلى القبر. وكانت السلطة الزمنية في يدها وليس السلطة الروحية فقط. وقد بذل الفلاسفة جهوداً مضنية لانتزاع هذه السلطة منها.

ولكن هذا التيار لا يعني أن فلاسفة التنوير كانوا ملاحدة أو كفّاراً! فالواقع أن التيار

---

(١) عنوان الكتاب: روح التنوير، المؤلف: تزفيتان تودوروف، دار النشر: روبير لافون، باريس، ١٣٣ ص. من القطع المتوسط.

- *L'esprit des Lumieres*, Tzvetan Todorov, Robert Laffont, Paris.

العريض كان مؤمناً ولكن بطريقة عقلانية فلسفية لا بطريقة تقليدية لاهوتية. وأكبر مثال على ذلك ڤولتير، وروسو، وكانط وآخرون عديدون. وهذا يعني أننا انتقلنا من إيمان إلى إيمان أو من فهم معيّن للدين إلى فهم آخر مختلف جذرياً.

ولم يكن فلاسفة التنوير، في تيارهم العريض، يستهدفون التجربة الروحية للدين بحد ذاتها، ولا حتى فكرة التعالي الرباني، ولا العقيدة الأخلاقية لهذا الدين أو ذاك. وإنما كانوا يستهدفون سيطرة رجال الدين على الحكم أو الخلط بين السياسة والدين أو ترسيخ نظام سياسي طائفي أو مذهبي، أو نشر أفكار التعصب الأعمى والدفاع عنها وكأنها حقائق إلهية!

بمعنى آخر فإن فلاسفة التنوير لم يكن هدفهم رفض الدين أو حرمان الناس من أديانهم وإنما جعلهم أكثر تسامحاً في فهم هذه الأديان وممارستها. كما كان هدفهم الأساسي تدشين مبدأ حرية الوعي والضمير لأول مرة في تاريخ الفكر البشري. فأنت حر في أن تؤمن أو لا تؤمن وكل إيمان قائم على القسر والإكراه لا معنى له.

ويرى تودوروف أن أول شيء حرره فلاسفة التنوير هو فعل المعرفة ذاته. ففي العصور السابقة كان يكفي أن تقول قال المسيح كذا، أو قال الإنجيل كذا، أو قال القديسون وآباء الكنيسة كذا، لكي يصدّقك الناس دون مناقشة. كانت المعرفة تعتمد على هيبة الأقدمين ورجال الدين. وأما بدءاً من عصر التنوير فإن مرجعية المعرفة العليا لم تعد كذلك، وإنما أصبحت العقل والتجربة العملية.

فما يبرهن عليه العقل منطقياً أو ما تثبته التجربة عملياً يصبح صحيحاً لا غبار عليه. على هذا النحو أصبح العقل أداة المعرفة الأولى في عصر التنوير. وحلَّ بذلك محل هيبة الأقدمين ورجال الدين. وأصبح العالم الكبير هو المرجعية العليا للمعرفة وليس البابا أو الكاردينال أو المطران. ولعب إسحاق نيوتن دوراً كبيراً في القرن الثامن عشر وأثّر على جميع الفلاسفة بدون استثناء. ثم لحقه داروين في القرن التاسع عشر وأصبح يلعب الدور نفسه.



وبعد أن تحررت المعرفة من سلطة الغيبيات ورجال الدين المسيحيين أصبحت كل الاكتشافات الحديثة والمخترعات التكنولوجية ممكنة. نقصد بذلك اكتشافات علم الفيزياء أولاً، ثم الكيمياء، والبيولوجيا، وحتى علم الاجتماع وعلم النفس.

على هذا النحو تحررت المعرفة من سلطة اللاهوت المسيحي الذي كان قد حصرها ولجمها طوال قرون وقرون. وأصبحت الفلسفة العقلانية سيدة الموقف بعد أن كانت خادمة ذليلة لعلم اللاهوت الكنسي.

ويرى تودوروف أن الانقلاب المعرفي لعصر التنوير كان تدميرياً أولاً ثم تعميرياً بنّاءً ثانياً. فأنت لا تستطيع أن تبني الجديد بدون أن تهدم القديم. وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف ديدرو عندما قال ما معناه: إن الفيلسوف الحقيقي هو ذلك الشخص الذي يفكك التراث التقليدي بكل أحكامه الطائفية المسبقة غير عابئ بما تقول أغلبية الناس في عصره. إنه الشخص الذي يتجرأ على أن يستخدم عقله ويفكر بنفسه من دون وصاية الكاهن عليه. وأما فيلسوف التنوير الآخر كوندورسيه فقد قال: ينبغي أن نغربل كل شيء، أن ننقد كل شيء على ضوء العقل. فما وردنا عن الأسبقين أو الأقدمين ليس مقدّساً ولا معصوماً. وإنما ينبغي أن نضعه على محك العقل والنقد. فإذا ثبتت صحته أخذنا به وإذا لم تثبت رفضناه حتى ولو كان صادراً عن البابا أو النصوص اللاهوتية الأكثر قداسة.

وقد لخّص إيمانويل كانط هذا الموقف أفضل تلخيص عندما قال: إن عصرنا هو عصر النقد الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء بما فيه العقائد الدينية ذاتها. وقد نتجت العلمانية عن هذا الموقف الراديكالي. ومعلوم أنها تشكل إحدى سمات عصر التنوير. فلا تنوير بدون علمانية: أي بدون فصل الدين عن السياسة. فللدين مجاله وللسياسة مجالها ولا ينبغي الخلط بينهما لأن ذلك يسيء إلى الجميع. فالدين لكي يحافظ على نزاهته ينبغي عدم تلويثه بالماديّات والمناورات السياسية.



وبالتالي فإن التاريخ الأوروبي الحديث من إيراسموس إلى روسو هو تاريخ الفصل بين المؤسسات العامة للمجتمع من جهة والتراثات الدينية للمسيحية بكل طوائفها ومذاهبها من جهة أخرى. إنه تاريخ الحرية الفردية التي ما انفكت تتصاعد وتتزايد على مرّ القرون حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من فصل بين الكنيسة والدولة، أو بين الانتماء الطائفي والانتماء الوطني. فكل متديّن أو مؤمن هو حتماً مواطن، ولكن ليس كل مواطن متديّناً أو مؤمناً بالطريقة التقليدية القائمة على ممارسة الطقوس والشعائر.

ضمن هذا الإطار نفهم سخط روسو في رسالته الشهيرة إلى ڤولتير عام ١٧٥٦: إني ناقم مثلك على تدخّل رجال الدين والدولة في ضمائرنا ودواخلنا. فالإيمان هو مسألة شخصية أو ينبغي أن يكون كذلك. ولا يحق لأي مخلوق على وجه الأرض أن يتحكم في دواخلنا وضمائرنا. الله وحده يعلم ما في ذات الصدور وليس البشر... وبالتالي فحرية الضمير والمعتقد أصبحت إحدى السمات الأساسية لذلك العصر المجيد. إنها تمثل الجوهر الحقيقي لروح التنوير.

ثم يتوقف تودوروف قليلاً عند مسألة الإسلام ويقول بما معناه: كان فلاسفة التنوير ومن تلاهم قد حلّوا مشكلتنا مع الأصولية المسيحية حلاً جذريّاً منذ زمن طويل. ولكن نشبت مؤخراً مشكلة جديدة تشبه السابقة: هي مشكلة الأصولية الإسلامية التي ترفض الحداثة والعلمانية وتصطدم بروح التنوير.

إن صعود الأصولية أو انتشار النسخة المتزمتة عن الدين الإسلامي في العالم المعاصر بما فيه الجاليات المهاجرة في أوروبا يطرح علينا مشاكل خطيرة. فهذه النسخة الأصولية تحارب القيم الإنسانية لعصر التنوير، وهي القيم السائدة في أوروبا وكل المجتمعات المتحضرة. والأصوليون يستهدفون الوضع المتحرر للمرأة بالدرجة الأولى. وقد وصل الأمر بهاني رمضان شقيق طارق رمضان ومدير المركز الإسلامي في جنيف إلى حد تبرير رجم المرأة الزانية أو المخطئة. بل قال بأن الشريعة رحيمة



بالمرأة لأنها لا تفرض حد الرجم إلا إذا توافر أربعة شهود على فعل الزنى نفسه!

ثم يطرح تودوروف هذا السؤال: إذا كان هاني رمضان يتجرأ على قول ذلك وهو يعيش في صميم أوروبا وفي أرقى مجتمعاتها، أي سويسرا، فماذا يقول الآخرون الذين يعيشون في المجتمعات الإسلامية والعربية؟ ألا تفكر الأغلبية مثله يا ترى؟ وهل هناك من تناقض مع مبادئ التنوير الحضاري والإنساني أكبر من هذا التناقض؟

وبالتالي فالإسلام مدعوّ للقيام بثورة تنويرية في داخله مثلما حصل في المسيحية إبّان القرن الثامن عشر وما تلاه. هذه حقيقة أصبحت بديهية في عصر المدّ الأصولي الجارف الذي نشهده اليوم والذي يصيب حتى المسلمين العائشين في مجتمعات متقدمة في أوروبا.

وبما أن النصوص المقدسة هي التي تخلع المشروعية على هذه الأعمال الإرهابية والأصولية فقد أصبح من الملحّ والعاجل أن يظهر تفسير جديد للدين الإسلامي غير التفسير المتزمّت والأصولي الذي يشيعه هاني رمضان وأمثاله. وهنا تكمن المعركة الكبرى للمثقفين العرب والمسلمين، وهي معركة أمامهم لا خلفهم على عكس المثقفين الأوروبيين الذين حلّوا مشكلتهم مع أصوليتهم المسيحية بعد عناء رهيب.

ثم يطرح تودوروف هذا السؤال: لماذا نجح التنوير في أوروبا الغربية ولم ينجح في غيرها من النطاقات الحضارية الأخرى؟ بمعنى آخر: لماذا انتصر في فرنسا وإنكلترا وألمانيا وسواها ولم ينتصر في الصين، أو الهند، أو العالم العربي الإسلامي؟

ويجيب المؤلف قائلاً: في الواقع إن بذور التنوير كانت موجودة في هذه الحضارات ولم تكن معدومة أبداً. لقد كانت موجودة بقوة في النطاق العربي الإسلامي بين القرنين الثامن والعاشر للميلاد. ولكنها اضمحلّت وماتت بعدئذٍ. وهذا هو سبب تفوّق أوروبا على العالم العربي بعد أن كان العكس هو الصحيح. فالمفكرون الأحرار في الإسلام من أمثال أبي بكر الرازي، وابن المقفّع، والمعرّي، والفارابي،



وابن سينا، وابن رشد، وابن الطفيل، وابن باجة، وإخوان الصفاء، إلخ،... قُمِعوا بشدة بعد القرن العاشر في المشرق وبعد القرن الثاني عشر في الأندلس والمغرب. ولم تقم لهم قائمة بعدئذٍ حتى ظهور النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقل الأمر ذاته عن الحضارة الصينية والهندوسية حيث كانت للعقل مكانته الكبيرة في بعض الفترات. ولكنها كانت مكانة محصورة بنخبة ضيقة من البشر. أما عامة الشعب فكانت تعيش في جو الخرافات والأوهام والخزعبلات الدينية الاستلابية. وبما أن أوروبا هي وحدها التي استطاعت أن تتحرر من كل ذلك وأن تنشر نور المعرفة في كل الأوساط الشعبية والفلاحية تدريجياً فإن التنوير لم ينتصر فعلياً إلا فيها. ولهذا السبب ينهي تودوروف كلامه بالقول: لا تنوير بدون أوروبا، ولا أوروبا بدون تنوير. فالتنوير هو الاختراع الأعظم للقارة الأوروبية، وهو اختراع لا يقدر بثمن لأنه أدّى إلى بناء كل هذه الحضارة الحديثة التي نراها أمام أعيننا اليوم.

والتنوير يعني باختصار ما يلي: انتصار العقلانية العلمية في المجتمع زائداً انتصار دولة القانون والمؤسسات الحديثة زائداً انتصار الديمقراطية الليبرالية وحقوق الإنسان. وكل بلد تتوافر فيه هذه السمات الثلاث يمكن أن نقول عنه بأنه بلد حر، مستنير، وإلا، فلا..

ثم يضيف تودوروف قائلاً: لكي نفهم روح التنوير بشكل أفضل ينبغي العلم بأنهم سحبوا من براثن اللاهوت الديني المسيحي معرفةَ الكون والإنسان والطبيعة. فالدين يهدي البشر إلى القيم الأخلاقية والروحية ولكنه لا يستطيع أن يكتشف بوسائله الخاصة معرفة الواقع أو العالم بشكل دقيق، علمي، موضوعي. وقد انتبه ڤولتير إلى ذلك منذ القرن الثامن عشر عندما قال: الأديان متعددة، ولكن العقل واحد. وهذا يعني أن الدين لا يمثل حقيقة مطلقة إلا بالنسبة إلى أتباعه، أما العقل أو العلم فينطبق على جميع البشر لا فقط على المسيحيين أو المسلمين، أو اليهود، أو البوذيين، إلخ،... علم

الفيزياء واحد في كل جامعات العالم من طوكيو إلى نيويورك مروراً بجامعات تونس، والرباط، والقاهرة... ولكن حقائق الدين المسيحي محصورة في العالم المسيحي، وكذلك حقائق الدين الإسلامي في العالم الإسلامي، وقس على ذلك يقينيات الديانة البوذية أو الهندوسية، إلخ،... هذا ما لا يفهمه المتدينون التقليديون أو الأصوليون فيخلطون بين «الحقيقة» الدينية التي هي عبارة عن اعتقاد إيماني أو تسليمي، والحقيقة العلمية التي هي عبارة عن حقيقة مبرهن عليها علمياً أو رياضياً وتجريبياً، وبالتالي فإذا كانت الأديان تفرّق بين البشر فإن العقل يوحّد بينهم. من هنا كونية مبادئ فلسفة التنوير. فهي تنطبق على جميع الشعوب وليس على الأوروبيين فقط. إنها صالحة للهندوس، والعرب، واليابانيين، والمسلمين، والصينيين، والأفارقة، إلخ،... وأكبر دليل على ذلك أن حقوق الإنسان أصبحت قيمة كونية لا يعترض عليها أحد حتى ولو كانوا لا يطبّقونها جميعاً تطبيقاً عملياً. وقل الأمر ذاته عن الديمقراطية، والتعددية، وحق الاختلاف في الرأي، وحرية الضمير والمعتقد، إلخ...

هناك سِمة أخرى لروح التنوير أو الفلسفة لا ينبغي إهمالها هي: إن السعادة الأرضية حلّت محل الخلاص الأخروي للمسيحية، أو النجاة في الدار الآخرة كما يقول المسلمون. فالناس ما عادوا قادرين على أن ينتظروا العالم الآخر لكي يستمتعوا بالحياة وأطايبها، وإنما أصبحوا يطالبون بذلك فوراً وأثناء الوجود الأرضي. وقد عرّف ڤولتير المواطن الجيّد بأنه ذلك الشخص الذي يساهم في إسعاد العالم من حوله. وقد عبّر أحد قادة الثورة الأميركية بنيامين فرانكلين عن ذلك عندما قال: إن أفضل عبادة نقدّمها لله هي أن نفعل الخير للبشر... فبفعل الخير تنتشر السعادة في هذا العالم ونحصل على مرضاة الله وغفرانه في العالم الآخر.

وبالتالي فإن فلسفة التنوير، أو روحه، لا تتناقض مع الدين بالضرورة. ولكنها تقدّم عنه صورة أخرى غير الصورة الشائعة في الأوساط الأصولية أو المتزمّتة. بهذا المعنى

فإن التنوير يشكل قطيعة مع الرؤيا القروسطية والظلامية للعالم. ويقدّم عنها رؤيا متفائلة بتقدم الإنسان وواثقة بإمكانياته على تحسين وضعه والقضاء على الفقر والجهل والمرض وتخفيف العناء والألم إلى أقصى حد ممكن. هذا هو الحلم الطوباوي لفلاسفة التنوير الكبار. وقد تحقق بعد موتهم بقرن أو أكثر من الزمن. والدليل على ذلك كل المتع والمكتسبات التي تنعم بها الشعوب الأوروبية المتقدمة. فقد تحولت أوروبا إلى جنة الحداثة أو حتى جنة ما بعد الحداثة كما يقول بعضهم، وأصبح يطيب العيش فيها. فكل الخدمات مؤمّنة للإنسان، والنظام مستتب، والنظافة سائدة في كل مكان. وكذلك شاعت العلاقات الحضارية أو المدنية بين المواطنين. فلم يعد أحد يعتدي على أحد بشكل همجي كما كان يحصل في السابق. وانعكس ذلك في لغة الكلام اليومي فأصبح كل واحد ينادي الآخر بسيدي، أو سيدتي... وبالتالي فالتنوير أسّس حضارة مادية ومعنوية ولم يكن مجرد كلام يُلقى هكذا في الهواء. لقد تحوّلت نظريات الفلاسفة إلى حقيقة واقعة ونظام اجتماعي وسياسي مختلف كلّياً عمّا سبق. وأكبر دليل على ذلك نظريات روسو الواردة في «العقد الاجتماعي» وكتاب «إميل» عن التنظيم الجديد للمجتمع الفرنسي والأوروبي سياسياً وتربوياً وأخلاقياً.

وحصلت عندئذٍ قطيعة مع الرؤيا الغيبية والإقطاعية للعالم. ولم تعد مشروعية السلطة نازلة من فوق إلى تحت كما كان عليه الحال في عهد الملوك ذوي الحق الإلهي المقدس، وإنما أصبحت ناتجة عن الإرادة العامة للشعب السيد المستقل. ولم تعد السعادة محصورة بالملوك والأغنياء الأرستقراطيين وإنما أصبحت حقاً مباحاً لكل الشعب أو لأغلبيته الساحقة إذا أمكن. وقد عبّر عن ذلك جان جاك روسو أفضل تعبير في خطابه الشهير عن أصل الظلم واللامساواة بين البشر عندما قال: إنه لشيء مضاد لقوانين الطبيعة أن تتمتع حفنة من الناس بكل الامتيازات والثروات الترفيهية الزائدة عن اللزوم، هذا فيما أغلبية الشعب تتضور جوعاً...

عندما كتب روسو هذه الكلمات في منتصف القرن الثامن عشر، أي في عزّ عصر التنوير، كانت فرنسا لا تزال بلداً يحكمه الإقطاع والعائلات الأرستقراطية ذات الامتيازات الفاحشة. وما كان القانون يساوي بين المواطنين. فالهوّة كانت سحيقة بين الغني والفقير، أو بين الأغلبية الكاثوليكية والأقليّة البروتستانتية، أو بين الرجل والمرأة أو بين الحر والعبد أو بين ابن الست وابن الجارية. ولم تتحقق المساواة إلا بعد اندلاع الثورة الفرنسية وصدور الإعلان الشهير لحقوق الإنسان والمواطن. بل لم تتحقق عندئذٍ إلا جزئياً. ثم اكتملت أكثر بعد ثورة ١٨٤٨. وأما النساء الفرنسيات فلم يحصلن على حق التصويت إلا على يد الجنرال ديغول عام ١٩٤٤. وقد أدان معظم فلاسفة التنوير استعباد السود ولكن إلغاء قانون الرقّ لم يتحقق إلا في القرن التاسع عشر وبالتحديد عام ١٨٤٨.

ثم يردف تودوروف قائلاً: لم يناضل فلاسفة التنوير من أجل تحرير الشعوب الأوروبية فقط وإنما من أجل تحرير البشرية كلها. وكانوا كوسموبوليتيين لا قوميين ولا شوفينيين. والدليل على ذلك كلمة مونتيسكيو الشهيرة: أنا إنسان بالضرورة وفرنسي عن طريق الصدفة.

وقد استبق تودوروف على العولمة عندما قال في رسالة إلى الفيلسوف الإنكليزي داڤيد هيوم عام ١٧٦٨: يا عزيزي داڤيد، إني أفتخر بانتمائي إلى المدينة الكونية للعالم.

وبالتالي فمن أين جاءت هذه الفكرة التي تقول بأن فلاسفة التنوير كانوا من دعاة الاستعمار؟

تشويه التنوير أو حرفه عن مقاصده الأولى

عن هذا السؤال يجيب تودوروف قائلاً ما معناه: لقد عابوا على التنوير أنه قدّم الدعامة الإيديولوجية للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن

العشرين. وكانت محاجّتهم تقول ما يلي: بما أن التنوير يؤكد على وحدة الجنس البشري فإن ذلك يعني أن قِيَمه ستكون كونية تنطبق على الجميع وليس فقط على الأوروبيين. وعندئذٍ اعتقدت الدول الأوروبية بأنها مدعوّة لتحضير الشعوب البدائية المتخلفة وإنْ عن طريق القوة والفتوحات الاستعمارية. ثم يردف تودوروف قائلاً: والواقع أن النظرة السطحية إلى تاريخ الأفكار يمكن أن توهمنا بأن فلسفة التنوير مهّدت الطريق لهذه الغزوات العسكرية المقبلة. فبعض الفلاسفة من أمثال كوندورسيه كانوا مقتنعين بالفكرة القائلة: بأنه تقع على كاهل الأمم المتحضرة مهمة نقل الحضارة والتنوير إلى الأمم الهمجية بأي طريقة ممكنة حتى بدون فتوحات استعمارية.

وقد استخدم دعاة هذه الفتوحات كلام كوندورسيه هذا وقاموا بحملاتهم الإجرامية. ولكن لو تمعّنا في الأمر قليلاً لوجدنا أن كوندورسيه والعديد من الفلاسفة الآخرين أدانوا بشكل مسبق الحملات الاستعمارية على الشعوب الأخرى، من بينهم ديدرو وروسو وآخرون. وبالتالي فإن استخدام هيبتهم الفكرية بعد مئة سنة من موتهم من أجل تبرير المغامرات الكولونيالية يعتبر حَرْفاً لمبادئ التنوير عن مسارها الحقيقي وتشويهاً له. ولا ينبغي الخلط بين المبدأ وتشويهه. فالذين قاموا بهذه الحملات على الجزائر أو سواها كانوا يتستّرون خلف مبادئ فلسفة الأنوار لكي ينفّذوا سياسة قومية تهدف إلى خدمة المصلحة الفرنسية بالدرجة الأولى لا خدمة الشعوب التي جاؤوا لتحضيرها أو إدخالها في الحضارة. وأكبر دليل على ذلك ما ارتكبوه من مجازر أثناء إخضاع البلاد المفتوحة. والنزعة القومية الأنانية المتعصبة مضادة لمبادئ التنوير التي لا تعترف بالقومية الشوفينية وإنما بالكونية ومحبة الجنس البشري كله. وبالتالي فأين هي مسؤولية التنوير في ذلك كله؟ فلاسفة التنوير دعوا إلى المساواة بين الشعوب والحرية الفردية لكل إنسان. ولذلك فإن بعض قادة حركات التحرر الوطني استخدموا أفكار التنوير والثورة الفرنسية لمقاومة الاستعمار الفرنسي بالذات والحصول على

الاستقلال والتحرير. وهذا يعني أن التنوير خدم في الاتجاه المعاكس أيضاً أي الاتجاه الصحيح. وبالتالي لا ينبغي أن نخلط الأمور بعضها ببعض. لا ينبغي أن نرمي الطفل مع الغسيل الوسخ كما يقول المثل الفرنسي.

والواقع أن من يستخدم هذه المحاجّة الهزيلة ضد التنوير هو في الغالب شخص رجعي أو أصولي متزمّت. وقد اصطدم التنوير منذ بدايته بالمفكرين المحافظين الحاقدين على الثورة الفرنسية والحالمين بالعودة إلى الوراء: أي إلى النظام الملكي للويس الخامس عشر أو السادس عشر. وأكبر مثال على ذلك مفكران فرنسيان مشهوران هما: لويس دو بونالد، وجوزيف دوميتر. وكلاهما من أبناء الطبقة الأرستقراطية أو العائلات الإقطاعية التي أطاحت بها الثورة.

وفي وقتنا الحاضر يمكن القول بأن الشاعر ت. س. إيليوت والبابا يوحنا بولس الثاني يسيران على الخط نفسه من جملة آخرين عديدين بمن فيهم الأصوليون المتزمّتون في العالم العربي والإسلامي. كلهم حاقدون على التنوير والثورة الفرنسية وحقوق الإنسان والديمقراطية والليبرالية ومختلف قيم الحداثة.

ما الذي قاله لويس دو بونالد؟ ما الشيء الذي يعيبه على التنوير؟ يقول ما معناه: إن خطيئة التنوير إن لم تكن جريمته الكبرى هي أنه وضع الإنسان مكان الله كمصدر للمُثل العُليا، كما وضع العقل الذي يرغب كل فرد في استخدامه بحرية محل التراث الديني الجماعي، ووضع المساواة بين البشر محل التراتبيات الهرمية التي كانت سائدة في الماضي، ووضع عبادة التعددية محل عبادة الوحدة.

وأما البابا يوحنا بولس الثاني فلا يقول شيئاً آخر عندما يؤكد أن مأساة الأنوار الأوروبية هي أنها رفضت المسيح، وعن ذلك نتجت تجارب الشر اللاحقة كالفاشية والنازية والتوتاليتارية الشيوعية.. وبالتالي فلا حل لأزمة الحضارة الغربية إلا بالعودة إلى الدين والإنجيل.



ولكن البابا نسي أنه في ظل المسيحية حصلت محاكم التفتيش وملاحقة العلماء والمفكرين والمجازر الكبرى بين الكاثوليكيين والپروتستانتيين، هذا دون أن نتحدث عن الحروب الصليبية، إلخ... ونسي أيضاً أن التنوير لا يعني أبداً القضاء على الدين وإنما يعني حصره داخل المجال الشخصي الخاص للفرد. فالإنسان في أوروبا يمتلك حرية كاملة في ما يخص الشؤون الدينية. بإمكانه أن يذهب إلى الكنيسة ويصلي، وبإمكانه ألا يذهب أبداً إذا كان غير مقتنع بذلك. وقل الأمر ذاته عن الإنسان المسلم والجامع، إلخ... ولكن ممنوع استخدام الدين في الحياة العامة أو السياسية لأنه يثير الحزازات الطائفية بالضرورة ويفرّق بين مواطنيّ البلد الواحد بدلاً من أن يجمعهم. وقد عانت فرنسا وأوروبا كثيراً من ذلك في الماضي، وهي لا تريد أن تعود إلى هذا النظام الطائفي الأصولي المتزمّت مرة أخرى.

وبالتالي فأين هو القضاء على الدين؟ ومن يمنعك من أن تصلي وتصوم في كل أنحاء أوروبا المستنيرة؟ ولكن لا أحد يُجبرك على ذلك أيضاً. وهذه هي الحرية الدينية. وأصلاً لا خير في التديّن الإجباري الناتج عن الخوف من المجتمع.

يضاف إلى ذلك أن التنوير أدّى إلى ظهور تأويل جديد للدين: أي تأويل عقلاني مستنير، وعنه نتجت المسيحية الليبرالية والأحزاب الديمقراطية المسيحية، وهي التي استطاعت تحجيم التيار الأصولي المتعصب والطائفي داخل المسيحية ذاتها. وبالتالي كانت فوائده جمّة لأنه قضى على العصبيات المذهبية أو الطائفية التي مزّقت الشعوب الأوروبية سابقاً وأدخلتها في حروب أهلية طاحنة. ووحّد بين أبناء المجتمع الواحد داخل إطار المواطنية بالمعنى الحديث للكلمة. وهي الانقسامات والحزازات ذاتها التي تهدد المجتمعات العربية والإسلامية حالياً من الباكستان إلى أفغانستان إلى العراق إلى سوريا ولبنان إلى الجزيرة العربية إلى مصر، إلخ... وكل ذلك بسبب عدم مرور هذه المجتمعات بمرحلة التنوير وبسبب هيمنة التأويل القديم والظلامي للدين عليها.

أما أوروبا فلم تعد مهددة بذلك بفضل نجاح مشروع التنوير. لم يعد الكاثوليكي يحقد على البروتستانتي أو العكس. هذه المشاكل المتخلفة والبدائية أصبحت وراء ظهرهم. أما نحن فلا تزال أمامنا وتهدد حاضرنا ومستقبلنا.





ريجيس دوبريه والتنوير

ما الذي حصل لريجيس دوبريه؟ هل انقلب من النقيض إلى النقيض كما حصل لبعض المثقفين العرب عندما انتقلوا من الماركسية إلى الأصولية قبل أن يتوب بعضهم مؤخراً؟ سوف يكون من قبيل المبالغة أن نقول ذلك. ولكن كتابه الذي صدر مؤخراً في باريس صدم الكثيرين بعنوانه على الأقل: الأنوار التي تعمي! كنا نعتقد أن الأصولية الظلامية على طريقة بن لادن والزرقاوي هي وحدها التي تعمي الأبصار فإذا بنا نكتشف مؤخراً أن الحق على ڤولتير وموزار وعصر الأنوار... ولكن لا ينبغي الاعتقاد بأن ريجيس دوبريه قد غيّر موقفه وأصبح أصولياً مسيحياً متعصباً وانقلب كلّياً على فلسفة التنوير! فهذا شيء مستحيل بالطبع ولا يمكن أن يخطر على بال عاقل. وهو نفسه صرح بعد صدور الكتاب وربما للتخفيف من وقع أثره على القرّاء بأنه لا يزال ابن التنوير وعصره الذي لا يمكن الخروج منه لأنه أسّس كل هذه الحضارة التي تحيط بنا من كل الجهات: حضارة الحداثة. وبالتالي فلا ينبغي أن نتهمه أكثر من اللزوم أو أن نتسرّع في إدانته كما فعل بعض المثقفين الفرنسيين الغاضبين.

وإذن فما الذي حصل بالضبط؟ لكي نفهم ذلك ينبغي أن نُمَوضِع الأمور ضمن سياقها الفرنسي لا العربي لأن دوبريه يتحدث انطلاقاً من هموم وحاجات ثقافية أخرى غير همومنا وحاجاتنا نحن العرب. ينبغي أن يعلم القارئ العربي أن تعليم الدين ممنوع منعاً باتاً في المدارس العلمانية الفرنسية. بل الدين غائب كلياً تقريباً عن الحياة العامة للمجتمع وعن الساحة الثقافية. وحتى على مستوى الجامعات ما عادوا يدرسون علم

اللاهوت أو التيولوجيا كما كان يحصل سابقاً. هذا في حين أن كلّية اللاهوت أو العلوم الدينية لا تزال تجاور كلية الفلسفة في الجامعات الألمانية. وكثيراً ما يستهزئون على شاشات التلفزيون بالبابا والڤاتيكان وحتى بيسوع المسيح.. باختصار فإن الدين أصبح قضية شخصية بحتة ولا وجود له في الحياة العامة. لقد فُرّغت منه تفريغاً على عكس المجتمعات العربية أو الإسلامية حيث لا يزال للدين حضور قوي جداً وفي بعض الأحيان خانق. وبالتالي فردّ فعل ريجيس دوبريه مفهوم ضمن هذا السياق فقط. فهناك هيمنة طاغية للتنوير في فرنسا كما أن هناك هيمنة طاغية للأصولية المتزمّتة عندنا. وبالتالي فالحالة معكوسة تماماً. وكل هيمنة تثير بمرور الزمن رد فعل عليها. والشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده كما يقول المثل. هذا قانون تاريخي. فالتنويريون عندنا وجودهم ضعيف وخائف، والكثيرون منهم لا يجرؤون على البوح بأفكارهم. وبالتالي فلو كان دوبريه يعيش في أفغانستان أو العالم العربي أو الباكستان لما ألّف كتاباً بعنوان الأنوار التي تعمي وإنما بعنوان: الأصولية التي تعمي.. هكذا نلاحظ أن السياق التاريخي هو الذي يفرض على المفكر نوعية تفكيره واهتماماته. وبالتالي فلا ينبغي أن يستغل المثقفون العرب كتاب دوبريه هذا للانقضاض على التنوير كما فعل بعضهم بنوع من التسرع وسوء الفهم. فلو أن الرجل عرف أنه سوف يُستغلّ في هذا الاتجاه لما ألّفه.. وأكبر دليل على ذلك ما قاله في الكتاب نفسه بعد زيارته لمصر وهو ما سنتعرّض له لاحقاً.

هذه نقطة أولى. أما النقطة الثانية فإن ما يدينه المؤلف ليس الأنوار بحد ذاتها وإنما الصورة القدسية الإطلاقية التي شكلها الفرنسيون عنها. وهي صورة أصبحت متكلّسة ومتحجرة بمرور الزمن كما يحصل لأي تراث ثقافي عندما ينجح وينتصر ويسيطر. والأنوار منتصرة في فرنسا وعموم أوروبا منذ قرنين، وكذلك العلمانية. وأحياناً لا يتجرأ رجل الدين على فتح فمه على شاشة التلفزيون الفرنسي للدفاع عن مواقفه

وأفكاره. فهم يستهزئون به قبل أن يقول كلمة واحدة. كما يستهزئون بالأديان والعقائد والقديسين جملة وتفصيلاً دون أن يخشوا على أنفسهم من الاغتيال كما قد يحصل للمثقفين العرب. وبالتالي فلا مجال للمقارنة. ولا يعني ذلك أن كل ما يقولونه عن الدين هو استخفاف ولكنهم يناقشونه من وجهة نظر عقلانية محضة وبحرية منقطعة النظير. وهي حرية لا يمكن أن تتوافر عندنا في المدى المنظور. فالمثقف الفرنسي يستطيع أن يناقش أكبر رجل دين على شاشة التلفزيون معلناً اعتراضه على معظم العقائد الدينية دون أن يحقد عليه رجل الدين أو أن يكفّره ودون أن يتهيّج الجمهور العام لكي يحقد عليه ويهدده. هذه أشياء انتهت في أوروبا ولم يعد لها وجود.. يضاف إلى ذلك أن الحياة في الغرب أصبحت مادية استهلاكية قائمة على فلسفة المتعة والملذات. أما كل ما عدا ذلك من قيم ميتافيزيقية وروحانيات فلا وجود له أو لا معنى له في نظر أغلبية الناس. بل حتى الشعر اختفى تقريباً لأنه لا مردود إنتاجياً له في عصر التكنولوجيا والصناعة والمنفعة المادية المباشرة والمحسوسة. وبالتالي ففلسفة الحياة انقلبت رأساً على عقب عما كانت عليه في العصور الوسطى.

أعتقد شخصياً بأن ريجيس دوبريه يفرّق بين التنوير العميق على طريقة جان جاك روسو أو كانط، والتنوير السطحي على طريقة ڤولتير أو بالأحرى الڤولتيريين الضيّقي الأفق. وهو لا يهاجم إلا التنوير الثاني. وفكرته الأساسية تقول ما يلي: تنقصنا المنهجية المتوازنة التي تعرف كيف توفّق بين المتضادات. فنحن لا نريد عقلانية جافة مسطّحة تستبعد الدين كلياً بحجة أنه ظلاميات. ولا نريد أصولية متعصبة تكفّر الآخرين وتدعو إلى ذبحهم لأنهم لا يؤمنون غصباً عنهم أو لا يُصلّون ويصومون.. ولكن دراسة الدين أو الاهتمام به لا يعنيان أنك أصبحت شيخاً أصولياً متعصباً مكشراً عن أسنانك! فلماذا تمنعنا العلمانية المتطرفة من تدريس الدين في المدارس كظاهرة ثقافية وتاريخية كبرى؟ وهنا يوضح ريجيس دوبريه أنه ليس ضد العلمانية المنفتحة المتسامحة وإنما

ضد العلمانوية الضيقة والسائدة في أوساط المثقفين الفرنسيين أو قسم كبير منهم.

وعلى ذلك فالشيء الذي ينفجر ضده دوبريه هو التالي: إن نوعاً ما من أنواع العلمانية والتنوير يمنعنا من دراسة الأساطير، والرموز، والخيال الجماعي، وكل ما هو لا عقلاني في حياتنا. فالإنسان بحاجة أيضاً إلى العواطف والمشاعر والشطحات الهائجة واللاعقلانية. وليس بالعقل وحده يحيا الإنسان! وضمن هذا المعنى يدعو للاهتمام بالدين ودراسته أو إعادة تعليمه في المدارس الفرنسية بعد أن سحب منها منذ تشكيل النظام العلماني قبل ما يزيد على مئة سنة (١٩٠٥، تاريخ فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا). ولكن لا ينبغي تدريس الدين بشكل اعتقادي طائفي أو عبادي شعائري وإنما كظاهرة ثقافية أثّرت على حياة المجتمعات الأوروبية طوال قرون وقرون قبل انتصار الحداثة والتنوير. فالطالب الفرنسي الحالي لم يعد يفهم مسرحية لراسين أو كورنيه أو نصاً لباسكال أو سواه لأنه يجهل المرجعيات الدينية المسيحية التي تقف خلفها جهلاً كاملاً. ومعلوم أن ثقافة العصور السابقة من أدب وتاريخ وفكر كانت مغموسة بالمسيحية ومطبوعة بطابعها. وبالتالي فهناك تعليم علماني للدين: أي تعليم تاريخي وفلسفي، وهو الذي يدعو إليه ريجيس دوبريه وليس التعليم التقليدي المذهبي السائد في العالم الإسلامي حالياً والذي كان سائداً في أوروبا قبل انتصار الحداثة وفلسفة التنوير.

ومع ذلك فإن العلمانيين المتطرفين لم يغفروا له ما حصل مؤخراً: وهو أن الدولة كلفته بتقديم تقرير عن إمكانية تعليم الظاهرة الدينية في المدرسة العلمانية. فكثير من أصدقائه القدامى أداروا له ظهورهم، بل أصبح بعضهم يتحاشى مصافحته أو السلام عليه إذا ما التقاه فجأة في الطريق أو في أحد الأماكن العامة. وقال له بعضهم صراحة: لقد خيّبت آمالنا يا ريجيس دوبريه، فهل تريد أن تعيدنا إلى الخلف؟ أما كفانا ما عانيناه سابقاً في فرنسا من حروب الطوائف والمذاهب المسيحية؟ وهل تريد أن تعيد أطفالنا

إلى هذه المشاعر الطائفية والمذهبية لكي يكرهوا بعضهم بعضاً على مقاعد الدرس؟ لا. ما كنا ننتظر ذلك من مثقف عقلاني تقدمي مثلك!. والواقع أن بعض مواقف هؤلاء مفهومة ومشروعة. فإعادة تدريس الدين إلى المدارس الفرنسية قد توقظ العصبيات النائمة وتذكّر التلاميذ بأصولهم المختلفة دينياً ومذهبياً، وعندئذٍ يأخذون بالنظر بعضهم إلى بعض شزراً.. ومن هنا تبتدئ المشاكل الطائفية التي عانت منها فرنسا كثيراً في السابق والتي لم تستطع القضاء عليها إلا بفرض النظام العلماني بعد جهد جهيد. فلماذا يريد دوبريه أن يعود بنا إلى الوراء إذن؟ ولكنه يردّ قائلاً بأنه لا يريد تدريس مادة التربية الدينية أو الشعائر والطقوس وإنما مادة الظاهرة الدينية بصفتها إحدى الظواهر التي أثّرت على تاريخ البشرية. فمفهوم العصفور لا يزقزق، ومفهوم الصلاة لا يعني الركوع أو السجود، فلماذا يكون تدريس مفهوم الظاهرة الدينية يعني أننا أصبحنا متدينين أصوليين؟! ثم يطرح المؤلف الإشكالية العريضة للتنوير على النحو التالي: نحن لسنا مع أعداء التنوير أبداً ولكننا لسنا من مؤيديه بدون شروط وبخاصة إذا كان تنويراً سطحياً. والدليل على ذلك هو أن دوبريه يرفض موقف بعض مثقفي اليهود الذين حقدوا على التنوير بعد حصول المحرقة اليهودية إبان الحرب العالمية الثانية. وراحوا يندبون ويولولون قائلين: كيف يمكن التفكير بعد المحرقة؟ كيف يمكن أن نؤمن بالتنوير بعد المحرقة؟ لعنة الله على التنوير والمتنوّرين! أليس التنوير هو الذي قادنا إلى كل ذلك؟ أليست الحضارة العلمانية الإلحادية أو القومية المتطرفة هي التي ولّدت معاداة السامية بشكلها الحديث؟ هذا ما تورّط فيه بشكل من الأشكال كبيرا مدرسة فرانكفورت الفلسفية، هوركهايمر وأدورنو، عندما اتهما فلسفة التنوير بأنها تحمل في طياتها بذور الاستبداد التوتاليتاري. يحصل ذلك كما لو أن كانط أو هيغل مسؤولان عن هتلر! على هؤلاء يردّ دوبريه قائلاً بأن هذا كلام سخيف ومتسرّع ولا يصدر إلا عن تلامذة المدارس الابتدائية! وهذا نقد عنيف لهوركهايمر وأدورنو. فالمعادلة التي تقول



بأن التنوير يعني التقدم العلمي التكنولوجي، وهذا الأخير يؤدي لا محالة إلى غرف الغاز الهتلرية، هي معادلة عبثية لا يصدّقها شخص فيه ذرّة من عقل.. والشيء نفسه يمكن أن نقوله عن المعادلة التي تزعم بأن التنوير يعني العالم بدون الله، والعالم بدون الله يعني المحرقة والفاشية.. كل هذا هُراء. ثم يردف ريجيس دوبريه قائلاً ما معناه: هل الإيمان بالله والتدين الكبير للشعب الفرنسي في العصور الوسطى أو حتى في القرن السادس عشر منعه من ارتكاب مجزرة سانت بارتيليمي الطائفية والمذهبية! هل حال بينه وبين الدخول في حرب أهلية طاحنة، لم تقم منها فرنسا إلا بعد سنوات طويلة؟ وبالتالي فهناك نوع من التدين أخطر من عدم التدين على الإطلاق. هناك الإيمان الذي يقتل والإيمان الذي يحيـي وينعش.. ولحسن الحظ فإن فرنسا أو أوروبا كلها خرجت من الأول بعد التنوير. فهو إيمان ضيق، متعصب، مذهبي، ونحن لا نأسف عليه. فالحداثة التنويرية أدت إلى توحيد الشعب الفرنسي والقضاء على العصبيات الطائفية أو المذهبية التي مزقته على مدار القرون. وهذا من أكبر إنجازات الحداثة. يضاف إلى ذلك أن الحداثة قضت على الملاريا والطاعون وبقية الأوبئة المعدية عن طريق تقدم الطب. ومعلوم أن هذه الأمراض كانت تحصد الأطفال والناس بمئات الآلاف أو حتى بالملايين، ولا تزال تحصدهم في الدول المتخلفة. يضاف إلى ذلك أن الحداثة العلمية والطبية زادت من متوسط عمر الإنسان إلى الضعف تقريباً.. فهل نأسف على كل ذلك؟ هل نندم على كل التقدم الذي حصل بفضل حضارة التنوير والعلم؟ لا، وألف لا. هكذا نلاحظ أن ريجيس دوبريه لا ينضمّ إلى جوقة أعداء التنوير وإن كان يوجّه ضربات لئيمة وموجعة أحياناً لبعض فلاسفة التنوير وبخاصة ڤولتير. كما أن هجومه على المفكر الرائع ذي النزعة الإنسانية العميقة تودوروف غير مفهوم وغير مقبول على الإطلاق.. لكن لنواصل استعراضنا لأفكاره ومحاجّاته لكي تتوضح لنا الصورة بشكل أفضل. فأفكار الرجل مرنة ومعقدة أكثر مما نتصور...

يقول ريجيس دوبريه ما معناه: إن أهمية القرن الثامن عشر، أي عصر التنوير، تعود إلى تحريرنا من السلاسل والأغلال: أي سلاسل الأصولية الدينية، والإقطاع الأرستقراطي، والاستبداد السياسي. وكلها أشياء مترابطة. ولكن لا نستطيع أن ننسى أنه تفصل بيننا وبين ذلك القرن مصائب وأهوال ليس أقلّها: المحرقة اليهودية، هيروشيما، ناغازاكي، الحروب العالمية، الحروب الاستعمارية، المجازر الشيوعية والستالينية، إلخ،... وبالتالي فعلى الرغم من أن أوروبا شهدت التنوير ومرت به وأصبحت حضارية إلا أن هذه الأشياء المرعبة قد حصلت كلها. فلماذا لم يستطع التنوير أن يحمي أوروبا المستنيرة من السقوط مرة أخرى في وهدة الهمجية والبربرية الوحشية؟ وهنا تكمن المعضلة الكبرى والمحيّرة. ولكن ألا يمكن أن نرد على هذا الاعتراض قائلين بأن المسؤول عن ذلك ليس التنوير بحد ذاته وإنما الانحراف عن مبادئه وقيمه العليا؟ فالفاشية والنازية على حد علمي ما كانتا من أنصار فلسفة التنوير والنزعة الإنسانية التي بلورها الفلاسفة الكبار من ديكارت إلى هيغل مروراً بجان جاك روسو وفيخته وشيلنغ وكانط.. وبالتالي فلماذا نجرِّم التنوير؟ ولمصلحة من؟ هنا أجد أن محاجّة دوبريه ضعيفة جداً بل واهية وفيها ارتداد على مواقفه السابقة بدون شك.

المفكر الفرنسي يزور مصر بعد طول غياب

ثم يحكي ريجيس دوبريه قصة زيارته إلى القاهرة بعد غياب طويل ويقول ما معناه: لقد اصطحبني آلان منار رئيس رابطة مراسلين بلا حدود معه إلى العاصمة المصرية لكي نجتمع بالصحافيين والمثقفين المصريين بعد أزمة الصور الكاريكاتورية للنبي محمد والمظاهرات العنيفة في كراتشي ودمشق، إلخ،... وقد فوجئت بمدى التغير الذي طرأ على المشهد الثقافي المصري. فقبل عشرين سنة عندما زرتها لآخر مرة لم تكن هناك محجبات كثيرات في الشارع أما الآن فالحجاب يطغى في كل مكان. فهل

انتهى عهد هدى شعراوي يا ترى؟ وما كان المثقفون المصريون يبدأون كلامهم بالآية القرآنية بسم الله الرحمن الرحيم، بل ببعض الاستشهادات من ماركس أو غارودي أو سارتر أو عبد الناصر. فماذا حصل لهم يا ترى؟ هل انتهى عهد لطفي الخولي ومحمد سيد أحمد وبقية العلمانيين؟ أين ذهبوا وتبخروا؟

ثم يعترف المؤلف بأن زيارته الأخيرة لمصر تعود إلى عام ١٩٧٦: أي قبل ثلاثين عاماً بالضبط. وفي أثناء هذه الأعوام الثلاثين اجتاحت الموجة الأصولية بلاد النيل مثلما اجتاحت العالم العربي والإسلامي. ثم بعد أن اجتمع بمثقفي مصر في رابطة الصحافيين المصريين راح ريجيس دوبريه يتجول لا على التعيين في شوارع القاهرة. وفجأة يقع على بعض الكتب التي تزعج المثقف الغربي أيما إزعاج حتى ولو كان ثورياً ماركسياً مؤيداً للعرب مثله. فجأة يرى في واجهة المكتبات كتاب «كفاحي» لهتلر، ثم كتاب «بروتوكولات حكماء صهيون» الشهير! وعندئذٍ يلتفت إلى مرافقه المصري المترجم ويقول له: ما هذا؟ هل يعقل أن تهتموا بمثل هذه الأدبيات الرثة؟ فيتلعثم المرافق ويحاول التقليل من أهمية الأمر بأي شكل، ولكن دون جدوى. وهنا تكمن الهوة السحيقة بين مثقفي الغرب والمثقفين المصريين والعرب عموماً. ولكن هناك نقطة أخرى حصل الاختلاف عليها. فقد طرح المثقفون المصريون على آلان منار التوقيع على ميثاق دولي لاحترام العقائد الدينية داخل إطار الأمم المتحدة لكيلا تتكرر قصة الصور الكاريكاتورية، فرد عليهم الصحافي الفرنسي بالعكس تماماً: أيّ ميثاق دولي لا يحترم حرية التفكير والتعبير بما فيها نقد العقائد الدينية بأسلوب راديكالي هو حوار طرشان...

وأخيراً ماذا يمكن أن نقول عن كتاب دوبريه هذا؟ ألا يبدو موقفه تناقضياً ومحيراً؟ فهو عندما يذهب إلى القاهرة يصبح من أكبر المدافعين عن التنوير، وعندما يعود إلى باريس يهاجمه؟ في الواقع لا يوجد أي تناقض كما قلت سابقاً. فما ينقص الساحة

المصرية هو عكس ما ينقص الساحة الفرنسية. الأولى بحاجة إلى المزيد من التنوير، والثانية بحاجة إلى التخفيف من طغيان التنوير الذي اكتسح في طريقه كل شيء بل استأصل حتى مفهوم الدين ذاته!.. وبالتالي ينبغي أن نموضع الأمور ضمن سياقها الطبيعي لكي نفهمها بشكل صحيح. فنحن متعاصرون مع مثقفي الغرب زمنياً ولكن ليس معرفياً ولا إبستمولوجياً. وحاجاتنا الثقافية وهمومنا غير حاجاتهم وهمومهم بل إنها معاكسة لها تماماً في ما يخص المسألة الدينية. هم أغرقوا في الإلحاد المادي إلى درجة أنهم قضوا على فكرة التعالي الروحاني أو الأخروي من أساسها وحوّلوا الإنسان إلى مجرد كائن استهلاكي وفيزيولوجي محض. ونحن أغرقنا في الأصولية الدينية إلى درجة أننا نسينا النظرة الفلسفية والعلمية إلى الكون أو قضينا عليها قضاءً مبرماً. كما أننا قضينا على الحرية الفكرية المتضمنة في الآية القرآنية التالية: لا إكراه في الدين، فأصبح الدين كله إكراهاً وقمعاً إن لم يكن نفاقاً وتزلفاً.. في الغرب على الأقل لا أحد يمنعك من التدين إذا شئت ولكن لا أحد يجبرك عليه.. وهذا هو معنى الحرية الفكرية والإيمان العميق الحر. ولكن يبقى السؤال مطروحاً:

هل انقلب ريجيس دوبريه على التنوير؟

لا أنكر أنه فاجأنا بهذا الكتاب العنيف اللاذع الذي يبدو ظاهرياً أنه ضد التنوير ولكنه في الواقع ضد الصورة الكاريكاتورية التي تشكلت عنه في الساحة الثقافية الفرنسية منذ فترة طويلة. والكتاب بالدرجة الأولى هو عبارة عن تصفية حسابات مع خصومه في الساحة الفرنسية كالفيلسوف تزفيتان تودوروف والكاتب المشهور فيليب سوليرز وآخرين عديدين. يضاف إلى ذلك أنه يستهدف الممثل الأكبر للأنوار في ألمانيا وأوروبا كلها يورغين هابرماس، هذا بالإضافة إلى فوكوياما في أميركا... ولكنه يقول في الوقت ذاته بأنه ابن التنوير! صحيح أنه ابن متمرد، ولكنه ابن شرعي ولا تراث

له غير هذا التراث الذي شكل الحضارة الأوروبية الحديثة منذ قرنين من الزمن أو أكثر. هذا ما صرّح به لمجلة النوفيل أوبسرفاتور بعد صدور الكتاب مباشرة لكي يبرّر نفسه أو لكي يعتذر عن فعلته التي اقترفها والتي يعرف في أعماق نفسه أنها تجاوزت الحدود في المشاكسة على طريقة: خالف تُعرف.. فما هي حقيقة الأمر يا ترى؟ هل هو مع التنوير أم ضده؟ أولاً ينبغي العلم بأن تصفية الحسابات هذه تتم على ظهرنا نحن العرب المسلمين أو بسببنا.. فمشكلتنا أصبحت مشكلة العالم كله ولم تعد تخصّنا وحدنا بعد ١١ أيلول/سبتمبر ومدريد ولندن، إلخ. والمثقفون الفرنسيون يتصارعون حولنا. وأصل الكتاب يعود إلى قصة الرسوم الكاريكاتورية التافهة في الدانمارك كما ذكرنا. فهي التي حفزته على تأليف الكتاب. ودوبريه له موقف مختلف عن موقف معظم مثقفي فرنسا من هذه الناحية. صحيح أنه ضد التعصب الديني من أي جهة جاء، ومثله في ذلك مثل بقية مثقفي فرنسا والغرب كله، ولكنه ضد هذه السهولة التي يدين بها مثقفو فرنسا ظاهرة التعصب في العالم الإسلامي، فهو يرى أن هذه الظاهرة التي اندلعت مؤخراً تعود إلى جذور عميقة وأسباب عديدة متشعبة. وبالتالي فقبل أن ندينها ينبغي أن نفهم أسبابها أو حيثياتها التي أدّت إليها. يضاف إلى ذلك أن العالم العربي مغلوب على أمره ويعيش ظروفاً صعبة جداً بل مأساوية من الناحية الاقتصادية والمعيشية والسكانية. كما أنه يشهد تحديات داخلية وخارجية ضخمة فعلاً ولا قِبَل له بها. وبالتالي فمن السهل علينا أن نتهكم به أو نسخر من ظلاميته وتعصبه.. ولكن ليس هذا هو الطريق الأفضل لإنقاذه من المغطس الذي وقع فيه.

إن ريجيس دوبريه إذ يقدّم هذا التفسير المتفهم يظل وفياً لتياره الماركسي أو العالم ثالثي القديم الذي اشتهر به عندما انضم إلى تشي غيفارا في الستينيّات وسجنته السلطات الكولومبية بل كاد أن يفقد روحه لولا تدخل الجنرال ديغول شخصياً.

مهما يكن من أمر فإن ريجيس دوبريه يقول للمثقفين الفرنسيين المتبرجزين



العائشين حياة الاستهلاك الرغيد ما يلي: ليس أسهل علينا من أن ندين تعصب المسلمين وانتشار حركات التطرف لديهم ونحن نجلس هنا في شققنا الفاخرة في باريس، أو لندن، أو بروكسيل، أو برلين.. ولكن لنذهب إلى هناك ولنعش حياة الجحيم التي يعيشونها في القاهرة ودمشق وعمّان وغزة إلخ..، ولنكتوِ بنار البؤس التي يكتوون بها، ولنتحدث بعدئذٍ عن ڤولتير والتنوير! نحن نعيش في عالم لا يرى فيه بعضنا البعض الآخر: أي عالم الأغنياء المتغطرسين (عالم الغرب الأوروبي ـ الأميركي الشمالي)، وعالم الفقراء المحرومين: أي ليس العالم العربي الإسلامي فقط وإنما كل العالم الثالث أو حتى الرابع في أميركا اللاتينية وإفريقيا السوداء وآسيا...).

وبالتالي فالمشكلة أعمق مما نتصور أيها السادة. ولا يكفي أن ندين تعصب الآخرين ونتبجَّح بتنويرنا وتفوّقنا لكي تصلح الأمور ويزول صراع الحضارات بطرفة عين.. فهذا لن يحل المشكلة وإنما سيزيدها تعقيداً. وينبغي لنا إذن أن نتفهم مشاكل هؤلاء الناس من الداخل قبل أن نحكم عليهم أو ندينهم. لنضع أنفسنا محلهم ولو للحظة واحدة وعندئذٍ يمكن أن نفهم سبب ظاهرة التعصب المنتشرة حالياً في صفوفهم. فهي لم تنشأ عن طريق الصدفة وإنما لها مسبّبات حقيقية. وإذا فُهم السبب بطل العجب.

ونلاحظ أن ريجيس دوبريه يقيم مقارنة بين وضع الأراضي المحتلة في فلسطين، ووضع الضواحي المغاربية أو الإسلامية الفقيرة المحيطة بباريس. وهي مقارنة ذكية على الرغم من الفارق. فالإذلال أو القهر واحد أو متشابه في كلتا الحالتين. وقد رأى هذا الإذلال بأم عينيه قبيل اندلاع الانتفاضة الثانية عندما كان يقوم ببعض البحوث في المدرسة التوراتية والإنجيلية والأركيولوجية في القدس. لقد رأى بأم عينيه الفرق الواضح بين حياة الناس المرفهة في إسرائيل، وحياة الفلسطينيين الفقراء الواقعين تحت نير الاحتلال البغيض. وبالتالي فكتابه عبارة عن صرخة غضب واحتجاج على هذا

الوضع القاهر الظالم الذي يمارسه الغرب وربيبته دولة إسرائيل على الآخرين.

وفي أثناء الكتاب يروي المؤلف قصة زياراته للمفكر الكبير إدغار موران الذي لاحقه غلاة الصهاينة هنا في باريس واتهموه بمعاداة السامية على الرغم من أنه يهودي الأصل بل فقد بعض أفراد عائلته في المحرقة الشهيرة!! وقد روى له موران مدى العذاب الذي عاناه بسبب هذه الملاحقات والتهديدات التي وصلت من بعض الأوساط المتعصبة في الجالية اليهودية الفرنسية، وهي أوساط لا تشمل الجالية ككل وإنما نواتها المركزية المتشددة فقط. واستنتج ريجيس دوبريه من ذلك أن المفكر التنويري الحقيقي هو ذلك الذي خرج على جماعته أو طائفته بالذات. وأعتقد أنه أعطى أجمل تعريف للتنوير هنا. فمن أسهل السهل عليّ أن أدين التعصب عند الطوائف الأخرى لأن ذلك لن يكلّفني شيئاً من الناحية الشخصية أو السيكولوجية... أما عندما يتعلق الأمر بطائفتي الخاصة التي نشأت في ربوعها وتربيت على عقائدها وطقوسها وشربت محبتها مع حليب الطفولة فإن ذلك يصبح من رابع المستحيلات! هذا شيء معروف ومشهود لدى جميع الناس. وقد مللنا من أولئك الذين يدينون التعصب عند الآخرين ويسكتون عليه إذا ما جاء من طرف جماعتهم.. ويعترف ريجيس دوبريه بأن فلاسفة التنوير الكبار أعطونا أكبر درس في هذا المجال. فمعظمهم إن لم يكن كلهم خرجوا على طوائفهم ومذاهبهم وأدانوا تعصبها ودفعوا الثمن غالياً. وهذا هو التنوير في الواقع: أن تكون ضد نفسك أولاً قبل أن تكون ضد الآخرين، أن ترى العيب فيك وليس في غيرك فقط. ڤولتير مثلاً عانى الأمرّين من طائفة الأغلبية الكاثوليكية التي كان ينتمي إليها من حيث الولادة. فقد دافع بكل قوة عن الأقلية البروتستانتية المضطهدة من قِبل طائفته بالذات. وهدده اليسوعيون، أي الإخوان المسيحيين الكاثوليكيين، أكثر من مرة بسبب ذلك. ولكنه ظل مصرّاً على موقفه لأنه يدافع عن قضية الحق والعدل. وقد ضرب بذلك مثلاً على التفاني الشخصي وتجاوز العصبية الذاتية والعائلية

والطائفية. وهنا تكمن عظمة ڤولتير أصلاً. وسار على نهجه في ما بعد مثقفون كبار ليس أقلهم إميل زولا، أو فكتور هيغو، أو جان پول سارتر الذي تمرد على بلاده فرنسا لمصلحة الجزائر المقموعة في الخمسينيّات من القرن الماضي. والفيلسوف ديدرو الذي كان ينتمي أيضاً من الناحية السوسيولوجية إلى طائفة الأغلبية الكاثوليكية الفرنسية كان أكبر عدو للتعصب الديني الصادر عن طائفته بالذات.

وأما جان جاك روسو البروتستانتي الأقلوي فقد كان مكروهاً من قِبل كل الطوائف دفعة واحدة وكانت كتبه تحرق في باريس وجنيف في آنٍ واحد: أي في عاصمة الكاثوليكية وعاصمة البروتستانتية. ولذلك عاش مشرّداً معزولاً مطارداً حتى مات. بل يمكن القول بأن حياته الحقيقية لم تبتدئ إلا بعد موته. عندئذٍ انتصر فكره وانتشر في كل أنحاء القارة الأوروبية ودشن العصور الحديثة. وكان ذلك بعد أن نشر نصوصه الشهيرة عن الدين المسيحي. وهي نصوص تقدّم تأويلاً مستنيراً وعقلانياً عن رسالة السيد المسيح. وبما أنه كان مضاداً للتأويل الأصولي العتيق المسيطر على جماهير الناس آنذاك فقد لاحقوه بتهمة الكفر وعذبوه وكادوا أن يصفّوه جسدياً... ثم انتصر تأويله لاحقاً بعد أن استنارت العقول وتهذبت وتعلّمت وأصبح على حق بعد أن كان على باطل. ورفعت الثورة الفرنسية صوره في الشوارع على رؤوس الأشهاد، واستلهمت أفكاره في بلورة الإعلان الشهير لحقوق الإنسان والمواطن. وهو الإعلان الذي يشكل مفخرة الفرنسيين وإن كانوا حتى الآن لا يتقيدون به دائماً.

هذه هي قصة التنوير باختصار شديد. وريجيس دوبريه ليس ضدها، إذا ما فهمناها ضمن معناها الصحيح. فهو لا يريد أن يعود إلى الوراء، سواء إلى الأصولية المسيحية أم غير المسيحية. هذا آخر شيء يمكن أن يخطر على باله. وإنما يريد أن يقول إن مسألة الدين أكثر تعقيداً وصعوبة مما يتوهمه ممثلو التنوير السطحي والسريع.. لكن يبقى صحيحاً القول بأن عنوان كتابه استفزازي أكثر من اللزوم. وهو استفزاز مقصود على

ما يبدو لأن أحداً لن يهتم بك إذا لم تضرب ضربة كبيرة تلفت الانتباه أو توقظ النيام. ولكني مع ذلك ميال إلى الرأي الذي أدلى به أنطوان كومبانيون مؤخراً بعد أن انتخب خليفة لرولان بارت في الكوليج دو فرانس: لقد أصبحت موضة دارجة في فرنسا أن تهاجم الأنوار، وبالتالي فإن الدفاع عنها لم يكن حقاً واجباً مثلما هو عليه الآن.. فالأنوار هي كنزنا الثمين الذي لا يمكن التفريط به بأي حال من الأحوال، ولا ينبغي بأي شكل مهاجمتها في وقت تزمجر فيه الأصوليات حولنا من كل الجهات..



مفهوم التنوير ومدلولاته

١ ـ التنوير المعتدل أو المؤمن

نحاول هنا أن نشرح نظرية ڤولتير عن التنوير ونقول بأنه كان يرى أن فرنسا استيقظت بشكل متأخر قياساً على البلدان البروتستانتية كإنكلترا أو هولندا، وهي تفتح الآن عينيها على النور بصعوبة بسبب طول المدة التي قضتها وهي مطموسة في غياهب الظلام الأصولي والتعصب الكاثوليكي الأعمى. ويرى ڤولتير أن هذا الاستيقاظ على النور سوف يؤدي إلى حصول متغيرات عميقة ليس في الساحة الفكرية فقط، وإنما أيضاً في الساحة الاقتصادية، والتشريعية، والإدارية، والسياسية. وهو يتحدث عن ذلك غالباً عن طريق استخدام مصطلح الثورة التي لن يرى إلا بشائرها. ولكن الشبيبة سوف تقطف ثمارها. فهل تنبأ ڤولتير بالثورة الفرنسية قبل حصولها بعشر سنوات أو عشرين سنة؟ يحق لنا أن نطرح هذا السؤال. ففي عام ١٧٦٤، أي قبل اندلاع الثورة بربع قرن، كتب يقول بالحرف الواحد: «إن شبيبة اليوم سوف تكون سعيدة جداً لأنها سترى أشياء جميلة جداً. أما أنا فلن يتاح لي الوقت الكافي لكي أعيش وأراها بأم عيني...».

هذا الكلام كتبه ڤولتير بعد أن أشرف على السبعين، ومعلوم أنه عاش بعدئذٍ حتى وصل إلى الرابعة والثمانين (تاريخ موته عام ١٧٧٨، أي قبل حصول الثورة بإحدى عشرة سنة). ولكن لا ينبغي أن نتوهم بأن ڤولتير كان ثورياً راديكالياً على طريقة جان جاك روسو مثلاً. فالواقع أنه كان محافظاً من الناحية السياسية، وانقلابياً من الناحية الفكرية الخاصة بالدين فقط. كل ما كان يحلم به هو أن تصل البورجوازية إلى السلطة



وتطيح بالكنيسة وتحل محلها. فالثورة بالنسبة إليه تعني طفرة سلمية تحصل عن طريق التغيير الداخلي المتدرج للعقليات. وبالتالي فالثورة الڤولتيرية هي ثورة فكرية لا تمس المؤسسات الراسخة ولا تطيح بالنظام الاجتماعي السائد. وينبغي ألا ننسى أن ڤولتير كان غنياً جداً وصاحب امتيازات ضخمة، وبالتالي فلم تكن له مصلحة في قلب الأمور رأساً على عقب أو في وصول الشعب إلى السلطة كما حصل أثناء الثورة الفرنسية. كل همّه كان يتمثل في الإطاحة بالأصولية المسيحية وإحداث ثورة تنويرية في العقول. وكفاه ذلك فخراً على أي حال. يقول مثلاً في رسالة خاصة إلى أحد أصدقائه: «ثقْ تماماً بأنه ستحصل قريباً ثورة كبيرة في العقول»... ويقول إلى صديق آخر وهو يتظاهر بالتواضع المبالغ فيه: «ليس لي أي فضل في هذه الثورة التي تحصل في العقول منذ بضع سنوات...»... ويدعو في رسالة ثالثة أحد الأمراء الإيطاليين إلى الابتهاج بالمتغيرات التي تحصل في إيطاليا قائلاً له: «لقد حصلت في العقول ثورة مدهشة في أوروبا». ثم يوجه رسالة رابعة إلى صديق معاد مثله لليسوعيين، أي للأصوليين المسيحيين، ويقول له: «كل ما أراه يزرع بذور ثورة سوف تحصل لاحقاً بدون أي شك، ولكني لن أحظى بمتعة رؤيتها بأم عيني»... وفي رسالة خاصة موجهة إلى أحد القساوسة البروتستانتيين الليبراليين يقول: «سوف تحصل لاحقاً ثورة كبيرة في العقول. ولكن شخصاً في مثل عمري لن يراها. يكفيه أن يموت وهو يعرف أن البشر سوف يصبحون يوماً ما مستنيرين ووديعين وحضاريين»... والآن نطرح هذا السؤال: ألم تتحقق نبوءة ڤولتير؟ ألم تصبح الشعوب الأوروبية أكثر استنارة بعد أن خرجت من جحيم الأصولية الدينية والتعصب المذهبي والطائفي؟ وكل هذا دليل على مدى حدة الحسّ التاريخي الذي كان يتمتع به. كما أنه دليل على عظمته وعلى رؤياه الواسعة لحركة التاريخ. وإذا لم يكن المفكر يرى إلى أبعد من أنفه، فهل يستحق أن يدعى مفكراً؟!..

بل إن ڤولتير يذهب إلى أبعد من ذلك. فهو يحدد اللحظة التي حصل فيها انفجار التنوير أو انبثاق النور في العقول. إنها تدور حول منتصف القرن الثامن عشر: أي عام (١٧٥٠). عندئذٍ انتقل التنوير من معناه الحيادي، الذي كان سائداً منذ عهد ديكارت، إلى معناه النقدي والنضالي المضاد للأصولية الدينية. يقول مثلاً حوالى عام ١٧٦٧: «إن أُطر الدولة الفرنسية، من عسكريين ومدنيين، أصبحوا أكثر استنارة مما كانوا عليه في القرن الماضي. صحيح أن المذاهب الكبرى نادرة، ولكن العلم والعقل أصبحا ملكاً مشاعاً للجميع. وأرى بكل متعة تشكل جمهورية كبيرة من العقليات المثقفة في أوروبا. والتنوير ينتشر في كل الجهات ويتواصل بعضه مع بعض... لقد حصلت في العقول ثورة كبيرة قبل خمسة عشر عاماً، وسوف تصنع مجد أوروبا ومستقبلها الباسم... سوف يجيء وقت يصبح فيه الحكم أقل استبداداً وخطورة. وسوف تصبح المسيحية أكثر عقلانية وأقل اضطهاداً للبشر.. نحن في فرنسا لم نخلق لكي نكون السابقين الأولين... فالإنكليز سبقونا، والحقائق تجيئنا من الخارج عادة.. ولكن يكفينا فخراً أننا نقبلها ونتبناها.. سوف يشيع التسامح الديني بعد بضع سنوات، وسوف يراه الناس وكأنه العلاج الأساسي للجنس البشري..».

من يستطيع أن يتنبأ بالمستقبل بأفضل من ذلك؟ من يستطيع أن يراه بأوضح من ذلك؟ نعم إن ڤولتير عظيم، على الرغم من كل سقطاته، ويستحق ثناء نيتشه عليه بصفته «أحد كبار محرّري الروح البشرية»... ولكن ما هي العلامات التي كان يعتمد عليها لكي يقول بأن منعطف التنوير قد حصل حوالى عام ١٧٥٢ـ١٧٥٣؟ هل يشير بذلك إلى ظهور الكتب الجديدة وبخاصة موسوعة ديدرو؟ أم يشير إلى كتب الفيلسوف والرائد وعالم الطبيعيات الشهير بوفّون (١٧٠٧ـ ١٧٨٨)؟ ومن المعلوم أن كتاب هذا الأخير عن «التاريخ الطبيعي» أحدث ثورة في مجال العلوم البيولوجية من حيوانية ونباتية. أم أنه ـ أي ڤولتير ـ يشير إلى كتبه الخاصة بالذات، وهذا هو الأرجح؟ وربما

كان يشير إلى كل ذلك وإلى السياق الاجتماعي ـ الثقافي العام الذي أدى إلى ولادة الحزب الفلسفي الذي دخل في معركة طاحنة مع الحزب الأصولي الراسخ الجذور. ومعلوم أن الأصوليين من يسوعيين وجانسينيين وبرلمان باريس الذي كانوا يسيطرون عليه هم الذين لاحقوا الفلاسفة، ومنعوا كتبهم، أو أحرقوها... ولكن ما هي مضامين التنوير بالنسبة إلى شخص ڤولتير؟ إنه يراها في تحقق الأشياء التالية: انحسار نفوذ الكنيسة وهيمنتها على الدولة والعقول في آنٍ واحد؛ تفكيك الأفكار الطائفية والمذهبية والخرافات الدينية والمعجزات؛ انبثاق إيمان جديد مضاد للإيمان القديم وقائم على فكرة التسامح والحرية الاعتقادية؛ ظهور أخلاق علمانية، وتوسع دائرة الجمهور المثقف؛ وأخيراً نشر الفكر العقلاني والمنهجية النقدية. هذه هي بشكل عام موضوعات التنوير الأساسية أو المنجزات التي يريد تحقيقها والتي كانت في طور النجاح آنذاك.

لكن تصوّر ڤولتير للتنوير لم يكن هو التصور الوحيد الموجود في القرن الثامن عشر. فعلى يساره كان يقف فلاسفة يحملون تصوراً أكثر تطرفاً وراديكالية. ولا نستطيع إلا أن نتعرض لهم إذا ما أردنا أن نقدم صورة متكاملة عن جميع تيارات التنوير. فهؤلاء لم يكونوا يريدون القضاء على الأصولية المتزمتة فقط بل القضاء على الدين نفسه، بل استئصال العاطفة الدينية أياً تكن... ولذلك أثاروا رعب ڤولتير وروسو اللذين كانا يريدان محاربة التعصب والتزمت، وليس القضاء على العاطفة الروحية أو الدينية بشكل مطلق، أو في المطلق. هنا يكمن الفرق بين التيار الإيماني أو الروحاني للتنوير/والتيار الإلحادي أو المادي المحض. وهذا التيار الأخير كان يمثله البارون دولباك (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩)، والجماعة التي تتحلّق في بيته أسبوعياً لمناقشة الشؤون الدينية والفلسفية. وينبغي أن نضيف إليهم بالطبع ديدرو. ودولباك هو الذي نشر كتابه «نظام الطبيعة» باسم مزوّر عام ١٧٧٠. وهو يشرح فيه التصور المادي، الميكانيكي،

الإلحادي للكون. ولم يستطع أن يوقعه باسمه الحقيقي خوفاً من العقاب. ومن كتبه المعادية جداً للدين نذكر: المسيحية وقد عُرِّيت على حقيقتها (١٧٦٧). وكان صالونه من أشهر الصالونات الفكرية في فرنسا في القرن الثامن عشر.

٢ ـ التنوير الراديكالي أو الملحد

قلنا إذن إن حلقة البارون دولباك التي كانت تجتمع أسبوعياً في بيته لمناقشة أمور الدين والفلسفة كانت تمثل التيار الراديكالي في التنوير الفرنسي. وكانت المنشورات السرية التي تصدر عنهم تقلق جماعة التنوير المعتدل من أمثال غريم وڤولتير وجان جاك روسو وعديدين سواهم. فالتنوير الراديكالي راح يدين التيار المعتدل لأنه يعبّر عن نفوس ضعيفة خائرة لا تجرؤ على الذهاب إلى آخر الشوط. فلا داعي للحفاظ على فكرة الإيمان بالله كما يفعل ڤولتير مثلاً لأن الدين سوف يحتضر حتماً ويحل محله العقل أو فلسفة التنوير ذاتها. فالعقل قادر وحده على إنقاذ المجتمع من الفوضى ولا مبرر بعد الآن للإيمان بوجود إله ينظّم الكون ويحميه ويقيم فيه الحق والعدل. ومعلوم أن ڤولتير كان يعتقد أن ذلك ضروري لكيلا تثور العامة على أسيادها وتسرق وتنهب وتقتل دون رادع أو وازع. كان ڤولتير يعتبر أن فكرة الإيمان بوجود إله يعاقب المذنب ويكافئ المحسن أمر ضروري لانتظام الأمور في المجتمع والكون. ولكن ديدرو ودولباك والفلاسفة الماديين الآخرين أخذوا يسخرون منه ويتهمونه بالجبن والتخاذل، وحتى الرجعية! فلا داعي بعد الآن للإيمان بشيء آخر غير العقل والعلم. فالعقل هو سيد الموقف، وهو الإله الجديد الذي سيحل حتماً محل الإله المسيحي القديم.. وهكذا استبقوا الأحداث بمسافة ثلاثين سنة. فمن المعلوم أن الثورة الفرنسية التي اندلعت عام ١٧٨٩ نصَّبت العقل إلهاً محل المقدّس المسيحي. يقول أصحاب هذا التيار الراديكالي: «إن تفوّق الأنوار قد سحر العالم. وإذا كانت أوروبا متفوقة على

جميع أُمم الأرض فإن ذلك عائد إلى استنارتها وتقدم العقل فيها. ومن بين الأمم الأوروبية ما هي أكثر الأمم نشاطاً وغنى وازدهاراً؟ إنها الأمم الأكثر استنارة، وفي مقدمتها هولندا وإنكلترا.. وإذا كانت فرنسا لا تزال متخلفة عن ركب التنوير والحضارة حتى الآن فإن ذلك عائد إلى هيمنة العقائد الدينية التقليدية عليها. وبالتالي فإن المهمة المطروحة علينا هي التالية: القضاء على الأفكار الدينية..».

هكذا نلاحظ أن القطيعة قد حصلت بشكل كامل بين التنوير والمسيحية في الفترة الواقعة بين عامي ١٧٦٠ ـ ١٧٧٠، على الأقل في ما يخص الجناح الراديكالي من التنوير.

كان الكاتب الفرنسي باشومون (١٦٩٠ ـ ١٧٧١) قد نشر مذكراته السرية عام ١٧٦٨، أي قبل ثلاث سنوات من وفاته وبدون توقيع طبعاً. وفي فصل بعنوان «العدوى المقدسة» قال ما معناه: «لقد ظهرت في فرنسا منذ بضع سنوات طائفة من الفلاسفة الجريئين الذين يريدون تنوير العقول بشكل كامل. كما يريدون زعزعة المعتقدات واستئصال الدين حتى في أسسه العميقة وركائزه. وهم يستخدمون طريقتين لزعزعة هذه العقائد: إما أسلوب التهكم والسخرية من رجال الدين وعقليتهم الخرافية، وإما أسلوب البحث العلمي الأكاديمي الذي يكشف عن تاريخية العقائد المقدسة»...

ولكنْ حتى هؤلاء الراديكاليون وجدوا من هو أكثر راديكالية منهم! وكل واحد يجيء لكي يزاود على الآخر في التقدمية والتنوير!.. وهكذا ظهر كاتب مغمور يدعى نيجيون لكي يتهم ديدرو بتقديم تنازلات كبيرة لرجال الدين بمجرد أنه يستخدم في مقالاته مصطلح «الكتابات المقدسة». يقول هذا الكاتب ما معناه: «إن الجهل وعقلية التسليم المترسخة عبر القرون هما اللذان أديا إلى تسمية العهد القديم والعهد الجديد بالكتابات المقدسة، وبالتالي فلا ينبغي أن ترد هذه التسمية من قبل مفكر حر من أمثال ديدرو. فهذا المفكر الكبير تمتلئ كتبه بالحقائق الجديدة والجريئة، وقد ساهم كثيراً في تقدّم التنوير وانتشاره»...



لكن عدد المفكرين الراديكاليين الذين يريدون استئصال كل شيء كان محدوداً على الرغم من كل شيء. وحتى الفلاسفة الذين كانوا يترددون إلى حلقة البارون دولباك لم يكونوا جميعهم ملاحدة. والنصوص التي تطابق بين التنوير والإلحاد، أو التنوير والنزعة المادية المحضة، تظل نادرة، أو سرية، أو متأخرة، أو كل ذلك في آنٍ واحد. وبالتالي فإن الإجماع على مشروع التنوير في ذلك العصر ظل غامضاً وفضفاضاً لكي يستوعب أكبر قدر ممكن من الشخصيات والتيارات. فمثلاً كان هناك إجماع على ما يلي: تحرر العقل لأول مرة من براثن اللاهوت الديني؛ انحسار الدوغمائية الأصولية؛ انتشار الفكر العلمي؛ توسع النقد التاريخي وتطبيقه لأول مرة على النصوص المقدسة. كل هذا الكمّ المختلط من الأفكار كان يدعى بكلمة واحدة: التنوير. ولكن داخل هذه الحركة الفكرية العامة يمكن التمييز بين ثلاثة تيارات: تيار يريد إيقاف التنوير عند حدود معيّنة فلا يتعداها: أي حدود العقائد الدينية والوحي المسيحي. وتيار يريد المحافظة على فكرة وجود إله يعاقب ويكافئ، ويمثله ڤولتير كما قلنا. وتيار راديكالي يريد الإطاحة بكل شيء والبدء من جديد، أي من نقطة الصفر: وهو تيار ديدرو، ودولباك، ومجمل الفلاسفة الماديين بشكل كامل. وهكذا حصل انشقاق بين التنويريين أنفسهم: فبعضهم يريد مدّ التنوير لكي يشمل كل شيء، وبعضهم يريد إيقافه عند حدود معينة. ولكن بشكل عام فإن التنوير راح ينتصر في الأوساط المثقفة والنخبة القائدة بعد عام ١٧٧٠. وحدهم الأصوليون، أو أعداء الفلاسفة، كانوا يجرؤون على نقد التنوير ويدعون للعودة إلى القيم التقليدية. وكانت معاقل هؤلاء موجودة في السوربون أو في كلية اللاهوت (ينبغي أن ننسى الصورة الحالية التي تعبّر عنها كلمة السوربون...). وكانت موجودة أيضاً في برلمان باريس (وهنا أيضاً ينبغي أن ننسى المعنى الحديث لكلمة برلمان، ففي ذلك العهد كان يضم الأصوليين وأعيان النظام الملكي القديم فقط). وكان معقلهم أيضاً موجوداً في الأكاديمية الفرنسية، ومعلوم أن

معظم أعضائها في ذلك الحين كانوا من المحافظين. ولكن المعركة التي كان يخوضها هؤلاء كانت خاسرة سلفاً لأن رياح العصر كانت سائرة باتجاه التجديد والانقلاب على القديم. فالرأي العام المثقف كان يصبو إلى شيء آخر غير السائد. كان قد ملّ من التقليد ورجال الدين المسيطرين منذ مئات السنين. فالفهم القديم والمتعصب للدين المسيحي لم يعد ممكناً بعد كل هذا التقدم الذي حققه التنوير، والفلسفة، والعلوم الطبيعية والفيزيائية.

وهكذا راح الكتّاب يشيدون بانتصار الفلسفة ويندّدون بالتعصب الطائفي الذي ساد في عهد لويس الرابع عشر وأدى إلى طرد البروتستانتيين من فرنسا. وهكذا خسرت فرنسا «أنواراً أغلى من الذهب» على حد تعبير مفكر كاثوليكي مستنير. فآلاف المثقفين والعلماء والمهندسين اضطروا إلى مغادرة بلادهم تحت ضغط الحزب الأصولي الكاثوليكي.

وهذا الشيء لم يعد ممكناً بعد انتصار التنوير والعقلية الجديدة. ولذا راح بعضهم يثني على الفلاسفة الذين أوصلوا التنوير حتى إلى صفوف الشعب تقريباً. ومنعوا بذلك تحوّل المماحكات اللاهوتية الحاصلة بين المذاهب إلى حروب طائفية مدمرة. وهذا ما كان يحصل سابقاً باستمرار ويؤدي إلى ارتكاب المجازر هنا أو هناك. ذلك أن التعصب الطائفي يشبه المارد الذي إذا ما خرج من قمقمه فإنه يحرق الأخضر واليابس في طريقه. ويصبح العيش المشترك عندئذٍ بين أبناء الوطن الواحد أمراً مستحيلاً.. إن انتصار التنوير في فرنسا والدول المجاورة أشعر الأوروبيين بأنهم أسعد أهل الأرض، وأكثرهم استنارة، وجرأة، ومهارة.

٣ ـ الأب راينال وكوندورسيه

ينبغي أن نتوقف هنا لحظة عند الأب راينال (١٧١٣ ـ ١٧٩٦) الذي نادراً ما



يتوقف عنده أحد. وقد كان لاهوتياً في البداية ثم تخلّى عن لباس الكهنوت واعتنق الفلسفة والأفكار الجديدة. وكان من مرتادي حلقة البارون دولباك وتلميذاً لديدرو وصديقاً حميماً. كما أنه صاحب الكتاب المشهور الذي يحمل العنوان التالي: «التاريخ الفلسفي والسياسي لإقامة الأوروبيين وتجارتهم في الهند بشقيها الغربي والشرقي». وهو كتاب مضاد للاستعمار ولرجال الدين في آنٍ واحد. وقد طُبع بشكل سري عام ١٧٧٠ وأُجبر صاحبه على الفرار من فرنسا والالتجاء إلى كنف ملك بروسيا فريدريك الثاني أولاً، ثم عند إمبراطورة روسيا كاترين الثانية لاحقاً. وهذا دليل على مدى خطورة الكتب في ذلك الوقت، وكيف أن أصحابها كانوا يخاطرون بأنفسهم أحياناً لمجرد نشر كتاب واحد يمشي ضد التيار السائد ويعارض اليقينيّات الراسخة. وقد ختم المؤلف كتابه بفصل كامل يتحدث فيه عن مسار التنوير وتقدمه الظافر في كل أنحاء أوروبا. صحيح أن الانتصار على الأصولية المتعصبة كان لا يزال بعيداً، و لكن الإنجازات التي تحققت لا يستهان بها. فالأب راينال يرى أن التقدم الحاصل في مجال التقنية بالإضافة إلى انحسار النزعة الدينية المتزمتة أو تراجعها يمثلان الجانبين الأساسيين من التنوير ويحضّران لمستقبل مشرق. والشيء اللافت للانتباه في تفكيره هو ربطه بين انتشار التنوير من جهة والتقدم الحاصل في مجال الصناعة والتكنولوجيا من جهة أخرى. يقول مثلاً: «إن انتشار الأنوار ضروري للصناعة». أو: «إن الصناعة والأنوار اتخذتا لدى الأمم الأوروبية خطاً متصاعداً سوف يؤدي إلى إقامة التوازن الأخلاقي والمدني في المجتمع. حقاً إن الروح البشرية ملّت من التعصب القديم والخرافات الدينية»، أو: «في كل مكان نلاحظ أن المعامل تساهم في انتشار الأنوار وتقدّم العلوم، إلخ..» ونلاحظ أنه، كفولتير، يبتهج للثورة التي حصلت في العقول مؤخراً. ولكنه لا يتردد في عزوها إلى موسوعة ديدرو، الذي له فضل كبير في ذلك. وهو يربط، مثل ديدرو، بين التقدم المادي

والتقدم الفكري، وبين العلم التطبيقي والتأمل النظري، أو بين السعادة والتنوير.

ثم جاء كوندورسيه على أثره لكي يرسّخ المواقع نفسها ويعمّق الاتجاه ذاته. ومعلوم أن برنامج التنوير وصل على يديه إلى أفضل بلورة. وكوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) هو فيلسوف وعالم رياضيات ورجل سياسة في آنٍ واحد. وكان صديقاً لتورغو، وڤولتير، ودالامبير، ومساهماً في الأنسيكلوبيديا الشهيرة (أي موسوعة ديدرو). وقد ساهم في الثورة الفرنسية وكان أحد كبار مؤيديها. ولكنهم اعتقلوه أثناء المرحلة الثانية منها، أي مرحلة الرعب والإرهاب، وحكموا عليه بالإعدام. ولكنه استطاع سمّ نفسه قبل أن يقودوه إلى المقصلة الرهيبة لكي يقطعوا رأسه... وهكذا كان ضحية الثورة التي أيّدها وعمل كل شيء من أجلها. وبالتالي فتنطبق عليه الكلمة الشهيرة: الثورة تأكل أبناءها. والغريب العجيب أنه استطاع أن يكتب في السجن أفضل كتبه: أي الكتاب الذي شهره، وخلّد اسمه في التاريخ، ويحمل العنوان التالي: تخطيط جدول تقدم الروح البشرية (١٧٩٤). ويحتوي الكتاب على خلاصة إجمالية لما تحقق في عصر التنوير: أي على برنامج العقلانية الحديثة. وقد استغرب بعضهم كيف أن كوندورسيه لم يفقد إيمانه بالعقل والتنوير وهو يكتب هذا الكتاب بانتظار محاكمته وإعدامه!... ولكن يبدو أن تعلّقه بالتقدم البشري وحرصه على هذا التقدم كانا أقوى من كل شيء. ويمكن القول بشكل من الأشكال إنه ضحّى بنفسه من أجل أن يتحقق هذا التقدم وتنتقل البشرية الأوروبية من مرحلة الهمجية والبربرية إلى مرحلة الحضارة والرقيّ. لقد كان إيمانه بالتنوير بلا حدود، وافتتانه به بلا شروط. يقول مثلاً: إن الطبيعة ربطت بشكل لا ينفصم بين الأشياء التالية: تقدم الأنوار، وتقدم الحرية والفضيلة واحترام حقوق الإنسان. ثم يقول مردفاً: كل شيء يدل على أننا وصلنا إلى الفترة التي سوف يشهد فيها الجنس البشري إحدى الثورات الكبرى.. وحالة الأنوار الحالية تدلنا على أنها ستكون فترة سعيدة. ولكن ما هذا التنوير بالنسبة إلى كوندورسيه؟ وكيف



يمكن أن نصل إليه؟ لا يمكن التوصل إليه إلا عن طريق عقلية التفحص والشك بكل ما ورثناه عن القديم. ولا يمكن التوصل إليه إلا عن طريق الثقة بالعقل. لماذا؟ لأن العقل هو الوسيلة الوحيدة التي نمتلكها من أجل التوصل إلى الحقيقة. والتنوير يعني الحقيقة، يعني نور الحقيقة الذي يبدّد ظلمات الجهل والتعصب والأحكام المسبقة. ولكن كيف يمكن لنا التأثير على عقول البشر وإخراجهم من ظلمات الجهل التي غطسوا فيها منذ عدة قرون؟ عن هذا السؤال يجيب كوندورسيه قائلاً بأن هناك ثلاث طرق: إما الكتب، وإما التشريع، وإما التربية. فعن طريق الكتب والفكر الجديد نستطيع أن نغير العقول.

ولكن الشعب لا يقرأ كثيراً بسبب فقره، أو أميّته، أو الاثنين معاً. والواقع أن الكتب الوحيدة التي تصل إلى الشعب هي الكتب الدينية المبسَّطة التي اعتادها منذ مئات السنين، وبعضهم يدعوها بالكتب الصفراء التي علاها الغبار. لماذا؟ لأنها تكرر الكلام نفسه، والعقائد والعبادات والمعجزات والخرافات ذاتها.. وهي الأشياء التي يحاول فلاسفة التنوير إخراج الشعب منها. وأما الكتب الفلسفية الرصينة فلا تصل إلى الشعب لأنه لا يستطيع فهمها. بقيت الكتب الإباحية والجنسية والخلاعية المضادة للدين والأخلاق التقليدية بشكل صارخ. ويرى كوندورسيه أن هذه الكتب تضرّ بالشعب وتزعزع إيمانه وتصدم تديّنه الموروث عن آبائه وأجداده. فما العمل إذن؟ الحل هو في مراعاة الشعب عندما نكتب له، وذلك عن طريق الحفاظ على فكرة الإيمان بالله وعدم إعلان الإلحاد بشكل واضح. وحدها الخاصة، أو النخبة المثقفة، يمكنها أن تتلقى الكتب الفلسفية المتحررة من العقيدة الدينية كلياً ككتب البارون دولباك وجماعته. فالشعب قد يتخلخل نفسياً إذا ما قدّمنا له وجبة فلسفية دسمة أكثر من اللزوم! وليس من حقنا أن نزعزع نفسية الشعب أو أن نصدمه بشكل مباغت وفجّ وإنما ينبغي أن نقدّم له الأفكار الجديدة بشكل تدريجي وتربوي وإنساني. فالتنوير لا يحصل دفعة واحدة، وإنما على عدة دفعات متتالية، وأحياناً يستغرق وقتاً طويلاً. وأنت لا تستطيع أن تنتزع

أفكار التعصب والجهل من عقلية الشعب بين عشية وضحاها. هذا وهم وسراب.. وعندما اعترض عليه أحدهم قائلاً بأن عصرنا، أي القرن الثامن عشر، قد أصبح مستنيراً، وأن محاكم التفتيش وأعمال التعصب قد انتهت، رد عليه كوندورسيه بعنف قائلاً: ألم يقتلوا الشاب المسكين دولابار لأنه لم يرفع القبعة عن رأسه أثناء مرور الموكب الديني أمامه؟ ألم يقطعوا جسده إرباً إرباً لأنه رفض أن ينحني أمام قطعة خشبية (أي الصليب)؟ وكيف يمكن القول بأن الشعب قد أصبح مستنيراً ومثل هذه الأعمال البربرية لا تزال تحصل عندنا؟ ألم يضطهدوا ديدرو وڤولتير أحياناً سراً وأحياناً علناً بسبب أفكارهما حول الدين؟ ألم يلاحقوا فلاسفة من نوع هيلفيتيوس وجان جاك روسو بعد إصدار الأوامر باعتقالهما فوراً وحيثما وجدا؟ من يستطيع القول بأن التعصب الأصولي قد انتهى في بلادنا؟..

وحتى عالم كبير كبوفون اضطر إلى أن يمثل أمام الأصوليين في كلية اللاهوت بباريس لكي يعلن أنه مؤمن ولم يخرج عن مبادئ الدين المسيحي عندما ألّف كتابه «التاريخ الطبيعي». نقول ذلك ونحن نعلم أن كتابه لا يتعرض لموضوعات دينية أو فلسفية وإنما يكتفي بدراسة العالم الطبيعي بكل أنواعه النباتية والحيوانية. ولكن بما أنه يدرس الظواهر الطبيعية بطريقة علمية تجريبية فقد شكّوا في عقيدته وأقلقوه. وقد أحس بالرعب عندما وقف أمام رجال الدين المتجهمين وراح يحلف بأغلظ الأيمان أنه مؤمن ولم يخرج على العقيدة في بحوثه!.. نقول ذلك ونحن نعلم أنه لا علاقة لرجال الدين بالعلم الطبيعي ولا بالتجريب والملاحظة العيانية. وبالتالي فلا يحق لهم أن يحاسبوا شخصاً على موضوع يجهلونه تماماً. ولكنها محاكمة غاليليو تتكرر مرة أخرى. فرجال الدين يعتقدون أن ما تقوله الكتب المقدسة عن الظواهر الطبيعية هو صحيح حرفياً، وأن العلم إذا ما خرج عن ذلك فهو كافر!.. ثم يتحدث كوندورسيه عما فعله التعصب الديني بفرنسا عندما أفتى الأصوليون الكاثوليكيون للويس الرابع

عشر بشرعية ذبح البروتستانتيين وطردهم من فرنسا، ويقول: إذا كان بعضهم يعتقد بأن الأمور تغيرت في بلادنا منذ عشرين سنة فهم واهمون. لا ريب في أن هناك الكثير من الفلاسفة المستنيرين، ولكن روح التنوير لم تصل بعد إلى الشعب ولم تمسسه إلا بشكل طفيف. فعقلية الناس لا تزال كما كانت عليه أيام الملك الراحل لويس الرابع عشر، عندما طلب منه رجال الدين طرد مليون بروتستانتي من بلادهم بعد سحقهم وتعذيبهم بشكل وحشي، ثم شكروه على ذلك! بل اعتبروا أنه كان معتدلاً في اضطهادهم وسحقهم... هذا هو الدين في بلادنا، وهكذا يفهمه الأصوليون المتعصبون. نعم إن الطريق لا يزال طويلاً، والتنوير لا يزال بعيداً.





بواعث التنوير الأوروبي

لا يمكن أن نفهم سبب اندلاع حركة كبرى كالتنوير إن لم نأخذ بعين الاعتبار الحيثيات الاجتماعية والتاريخية. فالأفكار لا تنبت في الفراغ ولا تبقى معلقة في سماء التجريد والميتافيزيقا. الأفكار ممتزجة بالواقع المحيط ومشروطة به. إنها تؤثر عليه وتتأثر به. وكل حركة فكرية جديدة هي رد على سؤال مطروح في الواقع، سؤال ينخر أحشاء الواقع ويؤرق الجميع دون أن يجدوا له مخرجاً. وبالتالي فينبغي أن ننتهي من تلك المنهجية المثالية لتاريخ الأفكار التقليدي الذي يستعرض حركة الفكر منذ سقراط حتى اليوم عن طريق تعداد المنظومات الفكرية الواحدة بعد الأخرى دون ربطها بالظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المحيطة. هذه المنهجية التي تؤمن بأن للأفكار قواماً متماسكاً بمعزل عن كل شيء كانت سائدة في السوربون حتى أمد قريب، وذلك قبل أن تحلّ محلّها منهجية العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولسوء الحظ فإنها لا تزال سائدة في الجامعات العربية وتهيمن على عقول الكثير من المثقفين عندنا. وهؤلاء ينسون كلمة هيغل: الفلسفة بنت زمانها. كل فلسفة حقيقية هي عبارة عن جواب عن المشكلة المطروحة في عصرها. والآن نطرح هذا السؤال: ما هي الحاجة الفكرية التي لبّتها فلسفة الأنوار؟ ولماذا ظهر التنوير أساساً؟ هناك عدة أجوبة عن هذا السؤال. ولكن يخيّل إليّ أن الجواب الأساسي يكمن في ما يلي: لقد ظهر التنوير كرد فعل على الظلامية الأصولية التي كانت تهيمن على البشرية الأوروبية. التنوير تحديداً وبالمعنى الحرفي هو ضد الظلام، ولكنه بالمعنى المجازي يدل على

الاستنارة العقلية المضادة للفهم المغلق أو المتزمت أو الظلامي للدين. وبالتالي فإن التنوير انبثق كجواب حتمي عن التعصب الديني الذي كان يضرب أطنابه في كل أنحاء أوروبا حتى القرن الثامن عشر على الأقل. فقد دفعت أوروبا ثمناً باهظاً من جرّاء الصراعات الدينية أو المذهبية أو الطائفية. وقد اشتعلت فيها الحروب الأهلية على مدار القرنين السادس عشر والسابع عشر خاصة. ولكنها استمرت في مناطق معيّنة بعد ذلك التاريخ. وهي امتداد عقلية محاكم التفتيش التي سيطرت طوال العصور الوسطى والتي كانت تخنق الأنفاس قبل العقول. ضد كل هذه الأشياء ظهرت حركة التنوير التي تمثل أكبر حركة فكرية في العصور الحديثة. وهي التي أعطت لأوروبا وجهها الحديث وهويتها وقيمها الأساسية المتمثلة بحرية الاعتقاد والضمير، ثم الاعتراف بالتعددية الدينية والسياسية وحقوق الإنسان والمواطن وبقية الحريات الديمقراطية.

يرى المؤرخ الفرنسي جان ديليمو[1]، وهو مسيحي مؤمن وبالتالي فلا يمكن اتهامه بأنه معادٍ للدين، أن سبب انصراف الناس عن المسيحية في الغرب يعود إلى جملة عوامل وليس إلى عامل واحد. أول هذه العوامل تركيز رجال الدين على الخوف، أو زرع الخوف في نفوس الناس من أجل السيطرة عليهم بشكل أفضل. والمقصود أساساً: الخوف من جهنم وعذابها بعد الموت. وبالتالي فإن الثورة الروحية في وقتنا الراهن تعني الانتقال من التديّن القائم على الخوف والرعب إلى التدين القائم على الطمأنينة والمحبة. هذه نقطة أساسية، ولكن المجتمعات الأوروبية لم تتوصل إليها إلا بعد جهدٍ جهيد، وبعد أن قطعت أواصرها مع عقلية القرون الوسطى. يضاف إلى اللاهوت القائم على الخوف والتخويف عامل آخر هو: الانتقال من الحضارة الريفية والزراعية إلى الحضارة المدنية والصناعية. وقد رافق ذلك انبثاق ثقافة جديدة

---

(١) انظر كتاب المؤرّخ الفرنسي المعروف جان ديليمو: **مسار تاريخي: العالم المسيحي ونشر المسيحية.** منشورات فايار، باريس، ١٩٨١، ص٧ وما بعدها.

- Jean Delumeau: *Un Chemin d'histoire. Chréteinté et Christianisation*. Fayard, Paris, 1981, P. 7

مرتكزة على العلم والتكنولوجيا بدءاً من القرن الثامن عشر، أي بدءاً من عصر التنوير بالذات. فقد أثبتت التحريات الميدانية والإحصائية أن الهوّة السحيقة ابتدأت تحصل بين الثقافة الأصولية المنغلقة على ذاتها والثقافة العلمية أو العلمانية بدءاً من عام ١٧٠٠. ثم ما انفكت تتزايد بعدئذٍ حتى وصلنا إلى طلاق شبه كامل بين كلتا الثقافتين. ولم تكن الثقافة العلمانية معادية للدين في المطلق، وإنما لصيغة من صِيَغه: هي الصيغة المتزمتة والمتحجرة. يضاف إلى ذلك أن الثقافة العلمانية كانت تريد أن تعطي القطاع الدنيوي أهمية يرفض رجال الدين إعطاءه إياها. لهذا السبب، يقول جان ديليمو، ينبغي تقديم الدين بلغة حديثة إلى الشعوب الأوروبية لكي تقبله أو لكي تعود إليه من جديد. فاللغة القديمة، أي الأصولية والمتزمتة، لم تعد قادرة على إقناع أحد بالدين، على الأقل في أوروبا.

هناك عامل ثالث ساهم في انصراف الشعوب الأوروبية عن الدين ألا وهو: احتقار الكنيسة المسيحية للعالم الأرضي ومتعه وملذاته. فالبشر يريدون أن يعيشوا ويستمتعوا بهذا العالم وليس انتظار الجنة وأطايبها في العالم الآخر فقط... وإذا كانوا قد قبلوا حياة التقشف والزهد طوال العصور الوسطى فذلك لأن اقتصاد الفقر وسدّ الرمق كان هو السائد. ولكن بعد أن تحسنت الأوضاع الاقتصادية والمعيشية بسبب التصنيع والتكنولوجيا، فإن أخلاقية الزهد واحتقار العالم لم تعد مقنعة بالنسبة إلى أعداد متزايدة من المسيحيين الأوروبيين. وهذا ما أدى إلى انصرافهم عن الدين التقليدي. كل هذه العوامل ساهمت بدون شك في انحسار الأصولية المسيحية عن سطح المجتمعات الأوروبية، وفي حلول ثقافة التنوير أو فلسفة الحداثة محلها. ولكن لا ينبغي أن ننسى أثر الحروب الأهلية في اشمئزاز الناس من الأصولية والأصوليين. فقد كانت هي العامل الحاسم بدون شك.

نقصد بالحروب الأهلية تلك التي يدعونها في فرنسا بالحروب الدينية والتي جرت

أساساً بين الكاثوليك والپروتستانت. وبالتالي فهي لم تحصل بين دينين مختلفين، وإنما بين مذهبين مختلفين داخل الدين الواحد. ولكنها لم تكن أقل ضراوة. ولذلك يُفضّل أن نترجمها إلى العربية بالحروب المذهبية. ولم تكن فرنسا هي البلد الوحيد الذي شهد تلك الحروب الطائفية، والمذهبية، وإنما أيضاً ألمانيا، وهولندا، وتشيكوسلوفاكيا، وإنكلترا..

فقد شغلت الصراعات الدينية إنكلترا مدة مئة وخمسين سنة قبل أن تحسمها مع الثورة الإنكليزية (١٦٨٨). وهذا يعني أن إنكلترا سبقت غيرها إلى حل المشكلة، ولكن بعد أن احترقت أصابعها بها أيضاً. فالحروب الأهلية خطرة ومدمرة على الصعد والمستويات كافة. وقل الأمر ذاته عن ألمانيا التي دُمرت تماماً بعد حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨ ـ ١٦٤٨) وقد ابتدأت بانتفاضة الپروتستانت التشيكيين ضد مطران براغ الكاثويكي الذي أغلق كنيستهم ومنعهم من أداء شعائرهم الدينية بحجة أنهم هراطقة... وقبل أن تحصل المعركة بين الجانبين كان كل طرف يأمر جنوده بأداء صلاة طائفية إذا جاز التعبير: أي تركّز على ما يميّزهم مذهبياً عن الطرف الآخر. فالحرب كانت مقدسة، وذبح الآخر مشروعاً باسم الدين.

ومن المجازر الطائفية التي حصلت في فرنسا مذبحة ڤاسي عام ١٥٦٢، حيث حصد الكاثوليك المتعصبون ٧٤ پروتستانتياً وهم يؤدون الصلاة طبقاً لشعائرهم التي تختلف عن شعائر الأغلبية الكاثوليكية. لكن مجزرة سانت بارتيليمي تظل أشهر من نار على علم، ولا تزال محفورة في الوعي الجماعي الفرنسي حتى هذه اللحظة.

فقد استُدرِج زعماء الپروتستانت إلى باريس من مختلف الأقاليم بحجة دعوتهم لحضور زفاف مهم في القصر الملكي. وفي منتصف الليل انقضّ عليهم الجنود الكاثوليك بسيوفهم ومزقوهم إرباً دون أن يستطيعوا حراكاً. فقد كانوا غارقين في النوم، والمفاجأة كاملة.



وكان المخطط هو أن يُقتل الزعماء فقط وتُوفَّر نساؤهم وأطفالهم ولكن الوحشية الطائفية إذا ما انطلقت من عقالها لا تستطيع أن تتوقف عند حد، فتمّ قتل الجميع في ليلة واحدة. ثم هاج الشعب الكاثوليكي في مختلف أحياء باريس وقتلوا كل من صادفوه في طريقهم من البروتستانت، ثم هجموا على بيوتهم أيضاً. وكانت النتيجة ما لا يقل عن ثلاثة آلاف قتيل خلال ثلاثة أيام فقط. وهذا رقم كبير في ذلك الزمان. لكن الأمور لم تتوقف عند هذا الحد. فعندما سمعت المحافظات بالعملية هاجت هي الأخرى أيضاً وتم قتل عدد كبير من البروتستانت في المدن التالية: بوردو، تولوز، روان، إلخ... وكانت الحصيلة الختامية ما لا يقل عن سقوط ثلاثين ألف شخص بمن فيهم النساء والأطفال والشيوخ. وقد هنأ البابا غريغوار الثالث عشر ملكَ فرنسا على هذا العمل الجليل الذي أدى إلى استئصال «طاعون الزندقة» من المملكة الفرنسية الطاهرة. وتلقى نبأ مصرع البروتستانت بفرح غامر وبصفته علامة على عناية الله ورحمته!...

ثم تواصلت الحروب الأهلية والدينية حتى بلغت ذروتها على يد الملك لويس الرابع عشر. فقد أمر بسحق البروتستانت كلياً إذا لم يعتنقوا المذهب الكاثوليكي. وجرت عندئذٍ أكبر محنة داخلية في تاريخ فرنسا. وهُجّر ما لا يقل عن ست مئة ألف شخص من البروتستانت وقُتِل الباقون، أو حُوّل إلى الكاثوليكية عن طريق القوة. وهنا أيضاً صفق بوسّويه، زعيم الأصولية الكاثوليكية، وقال مخاطباً لويس الرابع عشر:

«لقد ثبَّتَ أركان الإيمان يا جلالة الملك واستأصلت الهراطقة. وهذا هو أكبر عمل جليل يحصل في عهدك. فبك زالوا واندثروا، ووحده الله سبحانه وتعالى أتاح لك إنجاز مثل هذا العمل العظيم الذي يكاد يشبه المعجزة. يا ملك السماء احفظ لنا ملك الأرض...»[٢].

---

(٢) انظر الكتاب التالي للباحث جورج مينوا: **الكنيسة والحرب: من عصر الكتاب المقدّس إلى العصر الذرّي**. منشورات فايار، باريس، ١٩٩٤، ص٢٩١.

- Georges Minois: *L'église et la guerre. de la Bible à l'ère atomique*, Fayard, Paris, 1994, P. 291.

وأما في إنكلترا فقد حصل العكس تماماً: فالهراطقة أصبحوا هم الكاثوليك، والمؤمنون الحقيقيون البروتستانت! وراح رجال الدين عندهم يصدرون الفتاوى التي تخلع المشروعية اللاهوتية عن الكاثوليك: أي أتباع البابا الذي يمثل المسيح الدجّال في نظر كل أبناء الطائفة البروتستانتية. فيكفي أن تذكر اسم البابا أمام أي بروتستانتي لكي يقشعرّ بدنه. وبالنسبة إلى الإنكليز كان اسم البابا مرتبطاً بالنظام الاستبدادي المطلق، وأما البروتستانتية فمرتبطة بالحرية. ومن المستحيل أن يكون الله في جهة الاستبداد والطغيان. الله مع البروتستانت لا محالة. وهذا التفسير يحتوي على جانب كبير من الصحة بدون شك، ولكنه لا يبرر المجازر التي ارتكبها كرومويل في حق الكاثوليكيين الإيرلنديين. والواقع أن المجزرة التي حصلت في مدينة «دروقهيدا» الإيرلندية لا تقل خطورة عن مجزرة سانت بارتيليمي. فعندما وصل إليها كرومويل بجيوشه في ١٢ أيلول/سبتمبر ١٦٤٩ أمر بقتل المدافعين عنها دون تمييز بين نساء ورجال وأطفال. وعندما قلق أحدهم وسأله عمّا إذا لم يكن هناك بعض المؤمنين الحقيقيين فيهم ردّ عليه بعبارة أصبحت مثلاً: اقتلوهم جميعاً عن بكرة أبيهم، فالله يعرف عباده الصالحين!... وهذا ما كان. فسقط في تلك الحملة ما لا يقل عن نصف مليون إيرلندي كاثوليكي سواء في دورقهيدا أم في المدن الأخرى التي تم إخضاعها وتمشيطها الواحدة بعد الأخرى. واضطُهد الكاثوليك هناك مثلما اضطُهد البروتستانت في فرنسا، وهذا دليل على أن التعصب الديني هو واحد في جوهره، سواء أجاء من هذه الطائفة أم من تلك. فقد حُرِم الكاثوليك من جميع الوظائف المدنية والعسكرية باستثناء ممارسة مهنة الطب. ومنعوا من تعليم العقيدة الكاثوليكية وأصبحوا غرباء في وطنهم وبلادهم. كما أغلق البروتستانت جميع كنائس الكاثوليك وطاردوا رجال دينهم في كل مكان. ومنع الكاثوليكي من امتلاك أي سلاح أو حصان يزيد ثمنه على خمسة جنيهات. واعتبروا مسؤولين عن جميع الجنح التي ترتكب في المنطقة

المحيطة ببيوتهم حتى ولو لم تكن لهم علاقة بها. وكانوا ممنوعين من حق الترشيح والتصويت في آنٍ واحد. وكان يحظر عليهم أن يتزوجوا من بنات البروتستانت، ولكن يحق للبروتستانتي أن يتزوج من بناتهم... وبالمقابل لم يكن عليهم أن يدفعوا الضريبة للدولة التي تقمعهم فقط، بل أيضاً للكنيسة البروتستانتية التي تحتقر مذهبهم وعقيدتهم. وكانوا يقبلون ذلك وهم صاغرون لأنهم مغلوبون على أمرهم.

يزعم ڤولتير[٣] أن عدد ضحايا الأصولية المتعصبة بلغ في أوروبا تسعة ملايين وأربع مئة وثمانية وستين ألف شخص (٩,٤٦٨,٠٠٠) وهؤلاء إما ذبحوا، وأما أُحرقوا، وإما أُغرقوا، وإما عُذّبوا على الدولاب، وإما شنقوا، وكل ذلك باسم الله! والله من ذلك براء. ولا نعرف من أين جاء بهذا الرقم ولكن سواء أكان مبالغاً فيه أم لا فإنه يدل على حجم الرعب الذي زرعته الحروب الأهلية في كل أنحاء أوروبا. كما أنه يفسر لنا سبب انقلاب المسيحيين الأوروبيين على الأصولية وأفعالها الشنيعة. فهل من قبيل الصدفة أن أزمة الوعي الأوروبي مع نفسه تزامنت مع هذه الحروب المذهبية التي بلغت ذروتها في القرن السابع عشر؟ من المعلوم أن پول هازار يموضع هذه الأزمة في الفترة المحصورة بين عاميّ ١٦٨٠ ـ ١٧١٥. وفي هذه الفترة بلغ اضطهاد البروتستانت أقصاه، وكشف التعصب الديني عن أبشع وجوهه في فرنسا الكاثوليكية. ولذلك راح الفلاسفة والمفكرون يكفرون بالأصولية والأصوليين، ويشنّون حملة شعواء على اللاهوت التقليدي الذي يبرر الذبح والقتل والاغتيال. في تلك الفترة ظهر فلاسفة التنوير الأوائل: من أمثال پيير بايل الفرنسي، أو سپينوزا الهولندي، أو جون لوك الإنكليزي، أو لايبنتز الألماني، إلخ.. وكثرت الكتابات التي تدعو إلى التسامح وتحذّر

---

(٣) انظر كتاب أندريه ڤيرساي: **قاموس فكر ڤولتير عن طريق ڤولتير نفسه**، منشورات كومبليكس، باريس ١٩٩٤، ص٢٥٢ـ ٢٥٦.

- André Versaille: *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Editions Complexe, Paris. 1994, PP. 252- 256.

من مخاطر التزمّت. وقالوا بأن هناك طريقة أخرى لفهم الدين ورسالته المقدسة غير هذه الطريقة الهمجية المتعصبة. وأصبحت المسألة الدينية هي الشغل الشاغل لكبار مفكري أوروبا. فلا يوجد مفكر واحد إلا وتحدث عنها وحاول معالجتها. ولم يتخذوا موقف الصمت المتواطئ والمريب من هذه الأعمال الإجرامية كما يفعل بعض المثقفين العرب حالياً من ظاهرة مشابهة تماماً. إذ أقول هذا الكلام، وأجري هذه المقارنات، أكاد أسمع أشباه المثقفين العرب يقهقهون. لكن دعهم في غواياتهم يعمهون...



أزمة الوعي الأوروبي مع الأصولية المسيحية

متى ابتدأت أزمة الوعي الأوروبي مع أصوليته الدينية وكيف؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي تفحُّصه هنا. وذلك لسببين: الأول تاريخي عام يخص الفكر الأوروبي نفسه، والثاني خاص يتعلق بنا نحن، أما العام فهو أنه لا يمكن أن نفهم كيفية تشكل الحداثة الأوروبية إلا من خلال صراعها الجدلي والخصب مع الأصولية. وأما الخاص فإنه لا يمكن أن نفهم حالتنا الراهنة وما يحل بنا من أحداث مأساوية إلا إذا قارناها بحالة أخرى خارجية علنياً وواجهت الظروف والمشاكل نفسها. ضمن هذا المنظور المزدوج والعريض أحب أن أقدم هذه الدراسات المتتالية. كيف ابتدأت تلك القصة بالضبط؟ أقصد قصة الصراع العنيف والهائج بين الوعي العلمي الصاعد والأصولية المسيحية الراسخة منذ مئات السنين. من المعلوم أن الأزمة هي تناقض ينشب في الداخل، وقد يدمّر الإنسان إذا لم يجد له مخرجاً، وقد يؤدي إلى تحريره إذا ما انتهت الأزمة على خير. فالتناقض الداخلي، سواء على مستوى الفرد أم الجماعة، يؤدي إلى انقسام الذات إلى قسمين: قسم مع، وقسم ضد. وعندئذٍ يحصل الصدام المروّع، ويفتك الإنسان بنفسه فتكاً ذريعاً إذا لم يجد له مخرجاً. وأخطر شيء هو الصراع مع الذات. كل تاريخ الأمم يشهد على حروب أهلية حصلت في فترة ما وفتكت بالشعب أو أنهكته. وقد يتجاوزها الشعب أحياناً فيصبح أقوى مما كان عليه سابقاً، وأحياناً لا يستطيع تجاوزها فيغرق معها. من هذه الأزمات الخصبة التي لم يشهد لها التاريخ مثيلاً من قبل أزمة الوعي الأوروبي مع نفسه، أي مع تراثه المسيحي، وذلك بدءاً من القرن

السابع عشر. فمن المعلوم أن العلم الحديث قد تشكَّل في تلك الفترة على يد غاليليو، وديكارت، وكيبلر، ولايبنتز، ونيوتن. هؤلاء هم الأبطال الخمسة الذين أسسوا العلم بالمعنى الحديث للكلمة، وقضوا على العلم الأرسطوطاليسي ـ البطليموسي الذي سيطر على البشرية طوال ألفي سنة.

ومن المعلوم أيضاً أن الكنيسة المسيحية كانت قد تبنّت النظرية الأرسطوطاليسية في القرن الثالث عشر بعد ممانعة طويلة. فقد استطاع توما الأكويني عندئذٍ أن يبلور تركيبة توفيقية ناجحة بين العقلانية الأرسطوطاليسية والعقيدة المسيحية. لقد توصل إلى هذه المصالحة بين العقل/والدين بعد جهدٍ جهيد. وعندئذٍ خُلِعت القدسية على الفلسفة الأرسطوطاليسية ذاتها بعد أن تزاوجت مع العقيدة اللاهوتية. وبالتالي فعندما جاء غاليليو وأطاح العلم الأرسطوطاليسي، فكأنه أطاح العقيدة نفسها. لذلك كان رد الفعل عليه عنيفاً وصارماً. فلم يكن مسموحاً المسّ بهذه التركيبة التوفيقية بين العلم والإيمان. نقول ذلك على الرغم من أن غاليليو كان مؤمناً كبقية العلماء الآخرين في تلك الفترة. ولم يكن هدفه إطلاقاً الخروج على العقيدة الدينية، وإنما نقض نظرية أرسطو وبطليموس عن الكون فقط، لأنه أثبت عدم صحتها. فعلم الفلك الذي أسسه بطليموس كان يقول بأن الأرض ثابتة، وأن الشمس تدور حولها كما هو واضح للعين المجردة. فنحن نلاحظ أن الشمس تشرق من الشرق صباحاً، وتغرب في الغرب مساء، وبالتالي فلا مجال للشك في أن الشمس هي التي تتحرك وتدور حول الأرض.

ولكننا نعلم أن العلم ينقض ملاحظة الحواس هذه ويثبت العكس: أي أن الأرض هي التي تدور حول الشمس على الرغم من كل المظاهر. وكان لهذه المقولة في زمن غاليليو وقع القنبلة على معاصريه. كانت تعني نقض إحدى العقائد التي لها قداسة العقائد الدينية لأن الكنيسة تبنّتها كحقيقة لا تقبل النقاش. يضاف إلى ذلك أنها واردة في النصوص ذاتها. فالكتاب المقدس (أي التوراة والأناجيل) يقول حرفياً بأن الشمس

تشرق وتغرب، أي تتحرك. ويقول أيضاً بأن النبي يوشع أوقف الشمس... وجاء في الإنجيل على لسان يسوع: «إن أباكم الذي في السماوات هو الذي يجعل الشمس تشرق على الأشرار والأخيار». فكيف يمكن أن نوفّق بين ما قالوه، وبين النظرية العلمية لكوبرنيكوس وغاليليو؟

هكذا حصل الصدام المروّع بين العلم الحديث والأصولية المسيحية. والواقع أن التأويل الحرفي للكتاب المقدس لا بد أن يصطدم بالكثير من الحقائق العلمية والتاريخية والجغرافية، إلخ... ولذا فلا بد من استنباط تأويل غير حرفي (أي مجازي) لكي تتم المصالحة ونتحاشى الصدام المباشر. وسوف نرى أن هذه المشكلة شغلت المفكرين الأوروبيين والأصوليين المسيحيين طوال عدة قرون.

ولكن بانتظار أن تُحَلّ المشكلة راحت الأصولية تضرب بدون شفقة أو رحمة. فالعالم الايطالي جيوردانو برينو قُطِع لسانه وقُتِل في السجن بعد سنوات طويلة من التعذيب (١٦٠٠). وفي عام ١٦١٦ أعلن المكتب المقدس في الڤاتيكان المسؤول عن محاكم التفتيش أن نظرية كوبرنيكوس مهرطقة، وبالتالي فيُحرَّم تعليمها أو التحدث عنها في الكتب. وفي عام ١٦١٩ قبض الأصوليون في مدينة تولوز الفرنسية على العالم «تيني» وقطعوا لسانه وأحرقوه حياً بتهمة أنه عالم فلك ملحد. وفي عام ١٦٢٤، أي في الوقت الذي ابتدأ فيه ديكارت يبلور أفكاره، أمرت كلية الشريعة بجامعة باريس بطرد ثلاثة من الأساتذة المضادين لأرسطو. وأمرت هذه الكلية المهيبة جداً بقتل كل شخص ينشر أفكاراً مضادة للمؤلفين القدماء، أو ينخرط في مناظرة ضد أفكار علماء اللاهوت الذين يدرّسون في الجامعة نفسها.

وفي عام ١٦٢٩ اتُّخذت تدابير بحق علماء الكيمياء المضادين لأرسطو، وذلك «لأنه لا يمكن المسّ بفلسفة أرسطو دون المسّ بمبادئ ديننا المقدس» على حد تعبير علماء اللاهوت أنفسهم. وفي عام ١٦٣٣ حصلت المحاكمة الشهيرة لغاليليو ولم ينج



برأسه إلا بأعجوبة، ولكنه ظل قيد الإقامة الجبرية بقية حياته كلها. وفي العام نفسه سُجن الطبيب والكيميائي الهولندي ڤان هيلمونت من قبل الأصولية الإسبانية، وهي من أشد الأصوليات تطرفاً في كل أنحاء أوروبا. وأما ڤان ڤلدين، الأستاذ في جامعة لوڤان ببلجيكا فقد سُجِن هو الآخر أيضاً لأنه دافع عن نظرية كوبرنيكوس حول دوران الأرض. هكذا راحت الكنيسة الكاثوليكية تفرض بالقوة النظريات القديمة على الرغم من إثبات العلم الحديث بطلانها. فالعلم الأرسطوطاليسي كان علم الخاصيّات النوعية، لا علم الحسابات الكمّية والقياسات الرياضية الدقيقة كما هو عليه الحال في ما يخص العلم الحديث. وكان العلم القديم لا يزال محاطاً بالخيالات والأوهام والمظاهر السطحية، في حين أن العلم الحديث، الذي وُلد في النصف الأول من القرن السابع عشر، أصبح قائماً على الملاحظة العيانية والتجريب. وبالتالي فلا تمكن المصالحة بين العلم الحديث، كما دشّنه غاليليو وديكارت، والعلم الأرسطوطاليسي الراسخ بحكم عطالة الزمن وتطاول القرون. ولكن جهابذة الأصولية المسيحية راحوا يفرضون النظريات القديمة بالقوة كما قلنا. وأمام هذا الموقف المخيف والمليء بالتهديد راح العلماء والفلاسفة يخفون آراءهم الحقيقية ويعتادون مذهب التقيّة. هذا ما فعله ديكارت الذي أصبح مشهوراً بالحذر والاحتياط. ولكن هذا ما فعله آخرون كثيرون أيضاً. نذكر من بينهم منافس ديكارت المعروف باسم غاسّندي (Gassendi) فقد أجّل نشر كتبه المضادة لأرسطو، ولم تطبع إلا بعد موته. والواقع أنه لم يكن مستعداً للاستشهاد من أجل آرائه العلمية كما فعل ذلك المتهوّر جيوردانو برينو. وقد ثار غاسّندي على ديكتاتورية الكنيسة الكاثوليكية وقال بأن الحقيقة لا تُفرَض بالقوة، وإنما عن طريق البراهين والحجة والإقناع. ودعا إلى الفصل بين المجالين الديني والعلمي. وقال بالحرف الواحد: «إنها لمفخرة أن نُخضع عقلنا للإيمان في المجال الديني لأن الإيمان يقدم لنا أسراراً ينبغي الاعتقاد بها في ما وراء كل عقل.

ولكن في ما يخص دراسة الطبيعة والمادة فإنه ينبغي أن نخضع للعلم الفلسفي. وليس من المقبول أن نخضع في هذا المجال لهيبة هذا الشخص أو ذاك حتى لو كان لاهوتياً كبيراً»[١].

وفي إسبانيا كانت محاكم التفتيش مضرمة الوقود أكثر من أي مكان آخر. فالأصولية الكاثوليكية الإسبانية لها تاريخ طويل عريض في مجال الاضطهاد: اضطهاد المسلمين العرب، أو اضطهاد اليهود، أو حتى اضطهاد البروتستانت... فكل من ليس كاثوليكياً متزمتاً لا مكانة له تحت سماء الأصولية الإسبانية. ولذلك نشر الطبيب سابوكو أعماله العلمية تحت اسم ابنته حوالى عام ١٥٨٠. ولم تُكتشَف خدعته إلا عام ١٩٠٣، أي بعد أربع مئة سنة أو أكثر من موته!...

ولقد لجأ بعضهم إلى نشر جزء من أعماله في حياته، وتأجيل الجزء الأخطر إلى ما بعد مماته. وهكذا راح العلماء والفلاسفة يمارسون الرقابة الذاتية على أنفسهم خوفاً من سيف الأصولية المصلت على رقابهم.

وبالإضافة إلى طريقة التقيّة والرقابة الذاتية على النفس راح المثقفون يتبعون طريقة أخرى لكي ينجوا بجلودهم وهي: الهرب إلى بلدان أجنبية أكثر تسامحاً. هكذا راح المفكرون الكاثوليك يهربون إلى البلاد البروتستانتية الأكثر حرية. وهذا ما فعله ديكارت مثلاً الذي عاش في هولندا أكثر بكثير مما عاشه في بلده الأصلي: فرنسا. فالمذهب البروتستانتي كان أكثر انفتاحاً على العلم الحديث. والواقع أن كالفان، أحد مؤسسي المذهب، قال صراحة بأن سفر التكوين الوارد في الكتاب المقدس ليس كتاباً

---

(١) انظر المرجع التالي الذي اعتمدنا عليه كثيراً في إعداد هذا البحث: **الكنيسة والعلم: تاريخ سوء تفاهم**، للباحث جورج مينوا، الجزء الأول، منشورات فايار، باريس ١٩٩٥، ص٣٦٦.

- Georges Minois: *L'Eglise et la Science. Histoire d'un malentendu*, tome 1, Fayard, Paris, 1990. P. 366.

أما غاسّندي فكان كاهناً وعالماً حقيقياً (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥)، وقد جمع المجد من طرفيه، أي الدين والدنيا، أو الإيمان والعقل. ولم يمنعه كونه رجل دين أن يصبح عالماً كبيراً ينافس حتى ديكارت.

علمياً. وبالتالي يمكن تأويل ما يقوله عن ظواهر الكون بشكل مجازي: أي بكل حرية. وهذا موقف حديث، ويدهشنا أن يصدر عن شخص عاش في ذلك الزمان، وخصوصاً أنه رجل دين. مهما يكن من أمر فإن الباحث جورج مينوا يلخّص الوضع بالكلمات التالية:

«إن نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر تمثل منعطفاً حاسماً في تاريخ العلم. فالكنيسة التي كانت معتادة طوال قرون وقرون هضم كل العلم أرادت أن تحتكر بين يديها تأويل كلا الكتابين: كتاب الوحي، وكتاب الطبيعة. ولما كانت ساهرة على المصالح العليا للإيمان، فإنها كانت حريصة على ألا يظهر أي تناقض بينهما. وما دامت الطبيعة مدروسة من قبل المنطق الاستنباطي التجريدي على الطريقة الإغريقية، فقد كان ممكناً لعلماء اللاهوت أن يشكلوا عنها قراءة تأويلية مطابقة للعقائد الدينية. ولكن الشيء الذي لم تفهمه الأصولية الكاثوليكية هو أنه ظهرت مناهج جديدة لدراسة كتاب الطبيعة. وهذه المناهج تعتمد على الرياضيات، والتقنيّات، والتجربة العملية. وهذه المناهج تؤكد أنها قادرة على التوصل إلى الحقيقة الموضوعية عن طريق وسائلها الخاصة. وبالتالي فلا يمكن أن تخضع في ما يخص دراسة الطبيعة أو المادة لأي سلطة لاهوتية. نقول ذلك وبخاصة أن المنهج العلمي يقدم براهين قاطعة على نظرياته ولا يمكن دحضها.

وأما الكنيسة فقد أرادت الاستمرار في ممارسة العلم عن طريق منهجية الاستنباط التجريدي المحض، وذلك لكي تجبره ـ أي العلم ـ على أن يظل متوافقاً مع قراءتها الحرفية للكتاب المقدس (أي التوراة والأناجيل بالنسبة إلى المسيحيين). والواقع أن كتاب الطبيعة الذي يبدو لها غامضاً، مرتبكاً، مجهولاً، هو ثانوي وخطِر في آنٍ واحد. فهو ثانوي لأنه لا يتحدث إلا عن الأشياء المادية، المحتقرة، العابرة (في نظر تديُّن العصور الوسطى). وهو خطِر لأن غموضه يمكن أن يولّد فرضيات مهرطقة. وهي

فرضيات ازدهرت بالفعل في القرن السابع عشر. وهكذا نجد أنفسنا من جهة أمام الحقائق الأبدية، الواضحة، المضمونة من قبل النص الأعلى. وأما من جهة أخرى فنجد أنفسنا أمام نظريات علمية عديدة وفرضيات متناقضة تحاول تفسير عالم طبيعي مآله للزوال»(٢)...

فبأي شيء نتعلّق: بالحقائق الخالدة، أم بالفرضيات العلمية المتناقضة؟ وما هو الأهم: نجاة الروح في الدار الآخرة، أم نجاحها العابر في هذه الدنيا؟ وكيف يمكن أن نحلّ هذا التناقض الرهيب؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه تفصيلاً في المقالات القادمة.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧٠.





المعركة بين الأصوليين والعقلانيين في أوروبا

عندما نتحدث عن أزمة الوعي الأوروبي فإننا نقصد أساساً الوعي الكاثوليكي. وذلك لأن البروتستانت لم يعيشوا الحداثة وكأنها عدوان عليهم وعلى عقائدهم كما حصل للكاثوليك. فالبروتستانت أقرب إلى التحرر والتجدد والاحتجاج (من هنا جاء اسمهم. فكلمة پروتستانتي تعني محتجاً أو معارضاً). ولذلك تآلفوا مع أفكار الحداثة والنظريات العلمية بسهولة أكبر. ولم يحصل ذلك الصدام المروّع الذي شهده العالم الكاثوليكي. هذا لا يعني أنه لا يوجد متشددون أو متزمتون لدى البروتستانت، ولكنهم أقل أهمية بالقياس إلى التيار العام. فروح المذهب البروتستانتي الذي أسسه لوثر كانت ـ ولا تزال ـ أقرب إلى تشجيع التفكير الشخصي والتفحص النقدي. أما المذهب الكاثوليكي فكان يفرض نفسه كحقيقة مطلقة لا تقبل النقاش. وكان يعتبر نفسه بمثابة المذهب الصحيح الوحيد.

لنعد إلى بوسّويه مرة أخرى حيث يقول في أحد تصريحاته: «إن الحقيقة الآتية من الله لها أولاً كمالها». وهذا كلام لا غبار عليه. ولكن أية حقيقة؟ ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن هناك حقيقة أوحى بها الله للبشر، وهذه الحقيقة مسجلة في الإنجيل وحده ومضمونة من قِبل المعجزات المسيحية. وبما أنها إلهية فإنها كاملة وثابتة لا تقبل أي تحول أو تغير. فإذا ما تغيرت أو تجددت فإن هذا يعني أنها ليست الحقيقة. ودور الكنيسة يكمن في حراستها والمحافظة عليها. ويقول موجهاً تهديده إلى البروتستانت: «إن كنيسة يسوع المسيح هي الحارس الأمين للعقائد المسيحية التي

سُلّمت لها كوديعة. ولا يمكن أن نغير فيها أي شيء، أو ننقص أي شيء، أو نضيف أي شيء. وينبغي للمرء أن يعتقد بهذه الحقيقة الوحيدة والثابتة أبد الدهر. وذلك لأنه إذا ما أراد كل إنسان أن يمتلك حقيقته الخاصة به فإننا سوف ندخل في الفوضى وانعدام المنطق. ينبغي أن نعرف أنه ليس لأي مسألة مليون حقيقة أو ألف حقيقة أو مئة حقيقة أو عشر حقائق أو حتى حقيقتان. هناك حقيقة واحدة أو رأي واحد لكل مسألة من المسائل المطروحة. وهذا الرأي تحدده الكنيسة الكاثوليكية وينبغي للجميع أن يتبنّوه. وهنا يكمن الفرق بين الكاثوليكي والزنديق (أي البروتستانتي، والفيلسوف، أو العالم..). فالزنديق هو ذلك الشخص الذي له رأي خاص. ماذا يعني أن يكون لك رأي خاص؟ إنه يعني أنك تتّبع فكرك الخاص وعاطفتك الذاتية. ولكن الكاثوليكي كاثوليكي: بمعنى أنه كوني يتبع رأي الجماعة وليس له رأي خاص وإنما رأي الكنيسة الكاثوليكية الرسولية الرومانية هو رأيه ولا يحيد عنه قيد شعرة...»[١].

هنا تتجلى الأصولية المسيحية في نسختها الأكثر صرامة ووضوحاً. وكان معظم البشر في أوروبا، إن لم يكن كلهم، يتبعونها حتى القرن السابع عشر. ولم يكن يخطر على بال أحد قط أن يخالفها. وذلك لأن العقيدة المسيحية الكاثوليكية كانت مسيطرة على الأذهان والعقول منذ مئات السنين (منذ سبعة عشر قرناً). فكيف يمكن أن يخطر على بال أحد أن يخرج عليها إلا إذا كان مجنوناً بالفعل؟ ولكن العلماء والمفكرين ابتدأوا يضيقون ذرعاً بهذه الأصولية المهيمنة التي تكاد تخنق الأنفاس. وكان أن اشتعلت المعركة بين الأصوليين والعقلانيين بدءاً من عصر بوسّويه، أي في النصف الثاني من القرن السابع عشر. ولم تنته فصولاً، ولم تُحْسَم إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر حين انتصر التنوير. يقول پول هازار صاحب الأطروحة الشهيرة عن

(١) هذا المقطع مأخوذ من كتاب بوسّويه **أول تحذير للبروتستانت** الصادر عام ١٦٨٩. وقد استشهد به پول هازار في كتابه **أزمة الوعي الأوروبي**، منشورات فايار، ١٩٦١ ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

- Paul Hazard: *La Crise de la conscience européenne*, Fayard, 1961. PP. 182- 183.

«أزمة الوعي الأوروبي»: «كانت أغلبية الفرنسيين تفكر مثل بوسّويه. وفجأة راحت أغلبيتهم تفكر مثل ڤولتير. يا لها من ثورة حقيقية!..»[٢]. ولكن كيف حصلت هذه القطيعة؟ إنها لم تحصل بين عشية وضحاها كما نتوهّم، وإنما استغرقت أكثر من قرن حتى تحققت، وحتى تمت هزيمة الأصولية المسيحية. فبوسّويه (زعيم الأصولية) عاش وكتب في النصف الثاني من القرن السابع عشر، وڤولتير (زعيم التنوير) عاش وكتب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وبينهما قرن كامل من الصراعات الحامية والمعارك الدامية التي صاغت وجه أوروبا الحديثة. إذا لم نفهم هذه النقلة أو القطيعة الكبرى في تاريخ الفكر فإننا لن نفهم شيئاً أبداً عن الوضع الراهن. أقصد وضع العالم الأوروبي ـ الغربي من جهة، ووضع العالم العربي ـ الإسلامي من جهة أخرى. فحتى القرن السابع عشر كان الأوروبيون بشكل عام خاضعين للنظام القديم بكل هيبته المفروضة من فوق وعقائده اللاهوتية التي تنظّم حياة الفرد وتتحكّم فيها من المهد إلى اللحد، وفي القرن الثامن عشر راحوا ينتفضون ضد الإكراهات والهيبة الفوقية والعقائد الدينية.

كان الأولون أصوليين مسيحيين، والثانون أعداءً للأصولية. كان الأولون من أتباع القانون الكنسي أو الشريعة المسيحية، والثانون أصبحوا من أتباع القانون الطبيعي، أو الوضعي. كان الأولون يقبلون نظام التراتبيات الهرمية السائدة في المجتمع يطيعونه عن طيبة خاطر ويعتبرونه كأنه شيء طبيعي أو أبدي لأنه مرسخ منذ مئات السنين. ونقصد به هنا نظام النبلاء والإقطاع وأبناء العائلات وتقسيم الشعب إلى طبقات عليا ودنيا عن طريق الوراثة. وأما الثانون فأصبحوا لا يحلمون إلا بالمساواة بين المواطنين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم ومنابتهم الاجتماعية. هذا هو المعنى الأساسي لتلك القطيعة التي شكّلت الحداثة. فالحداثة لم تكن قطيعة على مستوى اللاهوت والدين

(٢) المصدر السابق، ص ٦، المقدمة.



فقط، وإنما كانت أيضاً قطيعة فلسفية وقانونية واجتماعية وسياسية واقتصادية وتكنولوجية. كانت كل شيء. إنها قطيعة أصابت الرؤيا العامة للكون والأشياء في الصميم.

هكذا دارت معركة حامية الوطيس، كما يقول پول هازار، بين العقلانيين والأصوليين من خلال كتب سپينوزا وجون لوك ومالبرانش ولايبنتز وپيير بايل وغيرهم من الديكارتيين من جهة، وبوسّويه واليسوعيين وبقية الأصوليين الآخرين من جهة أخرى. وكان شهود هذه المعركة كل أوروبا المثقفة. وأما رهانها فكان: من سيكسب أغلبية الناس إلى صفه؟ من سيربح المعركة في نهاية المطاف؟

ولكن المهاجمين ـ أي العقلانيين ـ راحوا ينتصرون شيئاً فشيئاً. ولم تعد الهرطقة (أي الفكر الحر) وحيدة أو مختبئة. وإنما أخذت تكسب الأنصار أكثر فأكثر، بل أصبحت فخورة بنفسها ومتغطرسة تقريباً. ولم يعد إنكار المعتقدات اللاهوتية القديمة مُقنَّعاً أو مموَّهاً، وإنما أصبح صريحاً يمارس في وضح النهار. ولم يعد العقل عبارة عن رصانة متوازنة، وإنما أصبح نقدياً جارحاً. وراحوا يشكّكون في المعجزات المسيحية والأحكام المسبقة الموروثة أباً عن جد منذ قرون وقرون. هكذا انتصر العصر الإنساني الجديد على العصر الثيوقراطي، واللاهوتي القديم. ولم يبق إلا أن تنتقل السلطة من أيدي رجال الدين والكهنوت إلى أيدي العقلانيين والمهندسين والعلماء والصناعيين. وهذا ما سيحصل لاحقاً في القرن التاسع عشر (انظر تنظيرات سان سيمون حول هذه المسألة).

أريد أن أتوقف هنا عند هذه النقطة: كيف ابتدأ الوعي المسيحي في أوروبا يتململ لأول مرة؟ كيف ابتدأ ينفصل عن عقائده التقليدية؟ كيف شعر بآلام الانفصال وعذاب الطلاق؟ ثم كيف أخذ يتبنّى المواقف الفلسفية الحديثة عن العالم والأشياء؟ لهذا السبب لم أبتدئ هذه المقالات بفلاسفة التنوير كما كان متوقعاً، وإنما بالفلاسفة الذين سبقوا التنوير مباشرة ومهّدوا له الطريق. ففي تلك اللحظة الطرية والحرِجة التي تفصل



بين القرنين السابع عشر والثامن عشر حصلت أشياء مهمة غيَّرت وجه التاريخ. وكان هدفي أن أرصد تلك اللحظة، لحظة استيقاظ الوعي الأوروبي على ذاته، من خلال كتابات مفكرين أفذاذ كسبينوزا، وبيير بايل، ومالبرانش، ولايبنتز، هذا دون أن ننسى شبح ديكارت الذي كان يخيّم عليهم جميعاً. فهم جميعاً خرجوا من معطف ديكارت وإن كانوا قد طبّقوا منهجيته العقلانية على مجالات أخرى غير المجال الذي ركّز عليه هو شخصياً. فسبينوزا هو الذي طبّق المنهجية الديكارتية على التراث الديني اليهودي ـ المسيحي لأول مرة في التاريخ، وأثار عليه زوبعة من العواصف والاحتجاجات. بهذا المعنى فإن سبينوزا هو المفكر الأول للتنوير، وذلك قبل أن يظهر ممثلوه الكبار من أمثال ڤولتير، وديدرو، ودلامبير، وروسّو، وكانط، وفيخته، وشيلنغ، وهيغل، إلخ... ويمكن أن نقول الشيء ذاته، مع بعض التحفظ، على مالبرانش الذي حاول المصالحة بين الدين والفلسفة، أو بين العقيدة المسيحية والعقلانية الديكارتية.

في الواقع إن سبينوزا ومالبرانش يمثلان خطين متوازيين في مواجهة التراث الديني. الأول يريد أن يخرج منه كلياً ويعامله كأي تراث بشري، وهذا الخط أدى إلى الإلحاد والمادية الصرفة في ما بعد. وأما الثاني، أي خط مالبرانش، فقد أدى إلى عَقْلَنة الدين المسيحي مع المحافظة على القيم الأخلاقية والروحية للدين. وهذا الخط له ورثته أيضاً في عصرنا الراهن. فكل المسيحيين المستنيرين ينتمون إليه. ومعلوم أن عددهم أصبح أكبر بكثير من عدد الأصوليين أو المتزمتين الذين هُمّشوا كثيراً بسبب انتشار العقلانية العلمية في أوساط واسعة من المجتمعات الأوروبية. كما أن له فلاسفته الكبار من أمثال بيرغسون، أو غابرييل مارسيل، أو إيمانويل مونييه وتيار الشخصانية المسيحية، فضلاً عن بول ريكور شيخ فلاسفة فرنسا حالياً. هذا يعني أن التنوير لم يؤد إلى حذف الإيمان كما يتوهم الكثير من المثقفين العرب، وإنما أدى إلى توليد إيمان جديد ومُعَقْلن يختلف عن الإيمان القروسطي المتزمت.

لكن يبقى السؤال مطروحاً: لماذا نجح التنوير في أوروبا ولم ينجح في أي مكان آخر في العالم حتى الآن؟ نقول ذلك باعتبار أن العالم الأرثوذكسي بما فيه روسيا (وليس العالم الإسلامي فقط) لم يهضم بعد مكتسبات التنوير. لماذا نجح المفكرون الأوروبيون في تحييد أصوليتهم الدينية أو تحجيمها وتحقيق انطلاقة حضارية رائعة لم يشهد لها التاريخ مثيلاً من قبل؟ عن هذا السؤال لا نستطيع أن نجيب الآن، وإن كنا نأمل تقديم بعض الإضاءات كلما تقدمنا في هذه الدراسات. كان عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر قد طرح هذا السؤال بطريقة أخرى في كتابه الشهير «الأخلاقية البروتستانتية وروح الرأسمالية». يقول فيبر في سؤاله: لماذا لم يسر التطور العلمي والفني والسياسي والاقتصادي في اتجاه العقلنة إلا في أوروبا؟[٣] بمعنى آخر: لماذا تبدو المنهجية العقلانية المعمَّمة على قطاعات الحياة كافة حكراً على الغرب؟ فحتى اللحّام الغربي يقطّع اللحم ويرتّبه بطريقة عقلانية ديكارتية! وقس على ذلك البقّال والخبّاز وحتى أستاذ الجامعة والفيلسوف... وحتى عندما يصطفّ الغربيون بعضهم وراء بعض أمام دور السينما أو المخازن أو دوائر الدولة يبدون وكأنهم يتبعون المنهجية العقلانية.

وكذلك الأمر عندما يحترمون إشارات المرور من حمراء وخضراء ولا ينتهكونها بنوع من الاستهتار واللامسؤولية. فالفوضى ممنوعة، والنظام هو الذي يؤدي إلى زيادة الإنتاج وإلى حسن سير كل دوائر المجتمع بانتظام. وقد اشتهر الشعب الألماني بحبه للنظام وتقيّده به، ولذلك أصبح الاقتصاد الألماني أقوى اقتصاد في العالم على الرغم من أن ألمانيا دُمّرت بعد الحرب العالمية الثانية. في الواقع إن مشروع التنوير لم ينتصر على المشروع الأصولي إلا بعد أن أقنع الناس بأنه الأفضل من أجل حلّ مشاكلهم وتلبية رغباتهم العميقة والمشروعة. وهذا ما سنتعرض له تفصيلاً في المقالات القادمة.

---

(٣) انظر كتاب ماكس فيبر: **الأخلاقية البروتستانتية وروح الرأسمالية**، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٩٦٤، ص٢٣.

- Max Weber: *L'éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*. Paris, 1964. P. 23.

عصر التنوير

انبثاق مفهوم جديد للدين

يخطئ من يظن بأن عصر التنوير كان يعني الكفر أو الإلحاد أو الخروج كلياً من الدين. على العكس. لقد كان يعني أساساً بلورة تصوّر جديد للدين، وهذا التصور يختلف جذرياً عن التصور الأصولي الذي ساد العصور الوسطى كلها. فحتى نهاية القرن السابع عشر كانت البشرية الأوروبية تعيش في ظل النظام الأصولي القديم. وأي واحد يخرج على الخط العام للأرثوذكسية الدينية كان يعرّض نفسه للعقاب الصارم. ولكن بمجيء القرن الثامن عشر، أو حتى قبله بقليل، راحت بوادر التغيير تلوح في الأفق. وأصبحت المخاطر التي تحدث عنها بوسّويه والتي تهدد التديّن القديم تتوضح أكثر فأكثر. ولم تعد السلطات الكنسية بقادرة على السيطرة على الوضع على الرغم من دعم السلطة السياسية لها، وراح الأصوليون يشعرون بالذعر أمام رياح التغيير الجديدة والمتمثلة بالفلسفة الديكارتية. باختصار راحت الأرثوذكسية المسيحية تتراجع شيئاً فشيئاً لمصلحة الأفكار الجديدة. والواقع أن المسيحية، أو المشكلة الدينية، كانت تشرط مجرى الفلسفة في القرن الثامن عشر بمجمله. وكانت العلاقة مع الله هي الرهان الأساسي للفكر، ولم يكن هناك مفكر واحد ذو أهمية معيّنة إلاّ ويتحدث عنها ويحاول معالجتها. كانت مشكلة المشاكل بامتياز. ونقد هذه الصيغة أو تلك من صيغ المسيحية من قِبل الفلاسفة لم يكن يعني أنهم كفار أو معادون للدين، وإنما لصيغة معيّنة من صِيَغه، صيغة متكلّسة ومتحجرة. فالفلاسفة راحوا يدينون تحوّل المسيحية إلى

وثنية وإلى أداة يستخدمها رجال الدين من أجل استغلال الناس وبثّ الشعوذات والخرافات في أوساطهم. ولذلك اتهموا بالإلحاد من أجل تسفيه مواقفهم وآرائهم. نضرب عليهم مثلاً جون تولاند وأنطوني كولينز اللذين كانا من أنصار المسيحية العقلانية أو المُعَقْلَنة. ولذلك أدانهما خصومهما من الأصوليين بأنهما ملحدان! فالمعركة كانت حامية الوطيس بين الطرفين كما قلنا: أي الطرف الأصولي، والطرف العقلاني. وكل الأسلحة كانت مباحة بما فيها أسلحة الإشاعة وتشويه مواقف الخصم، وحتى تهديده بالقتل...

كان المفكر الإنكليزي أنطوني كولينز (١٦٧٦ ـ ١٧٢٩) قد أصبح مشهوراً عندما نشر كتابه «خطاب حول الفكر الحر». وفيه يعلن تحرره من كل العقائد المسيحية والسلطات الكنسية التي تفرض آراءها على الناس من فوق عن طريق الهيبة والتخويف أو القوة. وقال بأنه لا يقبل من الدين إلا ما يقرّه العقل والتجربة المحسوسة. والواقع أنه لا يمكن فهم التنوير إلا إذا فهمنا النقطة التالية: ما الذي يميّز إنسان العصور الوسطى عن إنسان عصر التنوير؟ كان الأول يحتقر الحياة الدنيا والملذات الأرضية ولا يهتم إلا بالآخرة باعتبار أن هذه الدنيا هي دار عبور ولا قيمة لها. ولم يكن يثق بالإنسان ولا بإمكانياته لأن الإنسان مذنب وناقص بطبيعته. أما فلسفة التنوير فعلى العكس. لقد راحت تعطي ثقتها للإنسان وإمكانياته ومقدرته على تغيير الواقع وتحسينه نحو الأفضل[١] ثم راحت تهتم أكثر بالحقائق الأرضية والمتع الدنيوية وأحقيّة الإنسان في السعادة على هذه الأرض.

هذه هي الخلفية الفكرية التي تربض وراء الرؤيا القروسطية للعالم/والرؤيا الحديثة

---

(١) للمزيد من التوسع في هذه النقطة انظر المرجع التالي: **تاريخ جديد للكنيسة**، الجزء الرابع، عصر التنوير، الثورات، الترميمات، تأليف مجموعة من الباحثين، دار نشر سوي، باريس، ص ١٥.

Nouvelle Histoire de l'Eglise, Tome (4), Siécle des Lumiéres, Révolutions, Restaurations, Seuil, Paris, P. 15.

للعالم نفسه. ولا يمكن فهم هذه الخلفية الفكرية إلا إذا ربطناها بالشروط المادية والاقتصادية والاجتماعية للوجود. ففي عصر التنوير كانت الشعوب الأوروبية قد أصبحت أكثر ثقة بنفسها وإيماناً بقدراتها بعد كل ما حققته من إنجازات علمية وكشوفات جغرافية من عصر النهضة. وكان مستوى المعيشة قد ارتفع، وأصبح الإنسان قادراً على الثقة بالمستقبل. ولذلك لم يعد الإيمان القديم العابس قادراً على الاستمرار. ولزم أن يحل محله إيمان جديد أكثر ابتساماً وتفاؤلاً واحتراماً للإنسان.

وأما جون تولاند (١٦٧٠ ـ ١٧٢٢) فكان سكراناً بالعقل كما يقول پول هازار. وقد نشر عام ١٦٩٦ كتاباً مدوياً بعنوان: مسيحية بلا أسرار! أو المسيحية ليست مليئة بالأسرار الخفية. ومعلوم أن العقيدة المسيحية تقول بوجود أسرار دينية تعرف عن طريق الوحي فقط، ولا يصل إليها العقل. وبالتالي فينبغي التصديق بها دون تفكير أو مناقشة. وضد هذا التصور نهض هذا الفيلسوف الإنكليزي، فهو يقول بما معناه: إما أن تكون المسيحية مطابقة للعقل وعندئذٍ لا تمثّل إلا مجرد الانتماء إلى النظام الكوني، وينبغي عندئذٍ أن تتخلص من كل الأشياء اللاعقلانية: أي من العقائد، والطقوس، والشعائر؛ وإما أنها مضادة للعقل، وعندئذٍ ينبغي أن تنقرض لأنه لا يمكن أن يوجد شيء فوق العقل. وقد أثار كتابه هذا فضيحة كبرى اضطر على أثرها إلى مغادرة بلاده خوفاً من الاغتيال. والواقع أن جون تولاند مثل أنطوني كولينز مثل پيير بايل وسپينوزا وڤولتير وبقية فلاسفة التنوير كان من حزب المتألّهين: أي الذين يأخذون من الدين فكرة واحدة هي الإيمان بالله، ويضيفون إليها الإيمان بخلود الروح والعمل الصالح والسلوك المستقيم. وما عدا ذلك من طقوس وشعائر دينية وعقائد فيرفضونها ولا يعتبرونها ضرورية. ولذلك اتهمهم الأصوليون بالإلحاد والكفر. فالأصولي يريد أن يحشرك في الزاوية: إما أن تأخذ الدين بحذافيره بما فيه من القوالب والقشور ـ وبخاصة القوالب والقشور ـ وإلا فأنت غير مؤمن. وهنا يكمن الفرق بين إيمان القرون الوسطى وإيمان عصر التنوير.



لا ريب في أن حزب الفلاسفة المتألّهين قد نشأ في إنكلترا لأن التنوير إنكليزي أولاً وذلك قبل أن ينتقل إلى فرنسا عن طريق ڤولتير وديدرو وسواهما. فإنكلترا هي السبَّاقة إلى الحداثة بالإضافة إلى هولندا بالطبع. وليس غريباً أن تكون الرأسمالية التجارية ثم الصناعية قد تطورت في هذين البلدين قبل غيرهما. وبدون أن نسقط في حبائل الدوغمائية الماركسية الفجّة التي تعتبر أن الفكر ما هو إلا مجرد انعكاس للواقع، فإننا لا نستطيع أن نهمل العلاقة بين تطور الفكر وتطور الواقع المادي والأطر المعيشية. فمن الواضح أن الأطر الاجتماعية الغنية والواثقة بنفسها أكثر تحبيذاً للفكر الفلسفي من الأطر الفقيرة والهشة. ولكن العلاقة أكثر تعقيداً من ذلك بالطبع. فقد يتحول الفكر نفسه إلى قوة مادية: أي قوة استنهاض تدفع إلى تغيير الواقع المادي وتساهم في تحسينه، وبالتالي فالعلاقة تفاعلية أكثر مما هي أُحادية الجانب.

ويمكننا أن نطرح بهذا الصدد السؤال التالي: ألا تعود نهضة أوروبا وتفوقها على جميع شعوب الأرض إلى تحرير ذاتها من جميع التراكمات التراثية التي أثقلت كاهلها؟

وهل كان يمكن أن تنطلق لولا أنها تخلّصت أولاً من هذه التراكمات فأصبحت خفيفة، رشيقة، قادرة على الانطلاق؟ وهل يستطيع أن ينطلق من هو مكبَّل بالأثقال والأغلال؟ هنا يكمن دور الفكر وعظمة الفكر وأسبقية الفكر في ما يخص النهضات والانطلاقات. لقد تجرّأ فلاسفة أوروبا على مواجهة تراثهم الديني (أي قُدس أقداسهم) وجهاً لوجه، فنقدوه وغربلوه، ونخّلوه. ويعتقد كاتب هذه السطور بأنه هنا بالذات تكمن عظمة الحداثة وسرّ التفوّق الأوروبي على جميع المناطق الأخرى في العالم. فمن ينتصر على ذاته يستطيع أن ينتصر على العالم. ومهما يكن من أمر فقد تجرأ فلاسفة أوروبا على القول بأن الإيمان بالكائن الأعلى (أي الله) وبخلود الروح هما الحقيقتان الأساسيتان المشتركتان لدى جميع الأديان، وهما تكفيان لإيمان الإنسان المستنير. وبالتالي فلا داعي للإيمان بفكرة التثليث (أي الأب، والابن، وروح القدس)، ولا داعي

لفكرة المسيح ابن الله، ولا داعي للإيمان بالمعراج والصعود إلى السماء، ولا داعي للإيمان بالمعجزات وبعث لعازر من القبر، إلخ.. هكذا تجرأوا على نقض العقائد المسيحية الأساسية باسم العقل والمنطق. ومثل هذا النقض كانت تُقْطَع عليه الرؤوس في القرون الوسطى.

حقاً لقد اختلفت الأمور كثيراً في عصر التنوير وتخفّف الإيمان من الكثير من الأثقال والأحمال... لقد أصبح الدين مرادفاً للأخلاق والسلوك المستقيم في المجتمع. وأما ما عدا ذلك فأساطير، بما فيها أسطورة الخطيئة الأصلية التي تعتبر إحدى العقائد الأساسية في الدين المسيحي. وأما الطقوس والشعائر وأداؤها أو عدم أدائها في الكنيسة فلم تعد ملزمة. يكفي أن تحمل الإيمان في داخلك وأن تكون مستقيماً في سلوكك ومحباً للآخرين ومفيداً للمجتمع لكي تصبح مواطناً صالحاً ومؤمناً حقيقياً. وما يميز عصر التنوير أيضاً هو ذلك الإيمان الهائل بالطيبة الداخلية للإنسان. فالفلاسفة كانوا يعتقدون بأن الشر ليس شيئاً أزلياً ملازماً لطبيعة الإنسان، وإنما هو نتيجة للجهل. وبالتالي فإن تثقيف الناس وإنشاء عدد كافٍ من المدارس سوف يؤدي إلى إغلاق السجون. فكلما تراجع الجهل والفقر تراجعت الجريمة والهمجية.

هكذا راح فلاسفة التنوير يصوّرون مستقبلاً زاهراً باسماً يسيطر فيه الإنسان على الطبيعة ويحقق فيه الجنة على هذه الأرض. وعن طريق أسطورة التقدم هذه استطاعوا أن يربحوا المعركة ضد الأصولية وأن يسحبوا البساط من تحت أقدامها وأن يأخذوا منها الجماهير. وما كانت العملية سهلة ولا مضمونة سلفاً. ذلك أن التقدم لم يكن أسطورة فقط، وإنما كان حقيقة واقعة. ويكفي أن نلقي نظرة على المجتمعات الأوروبية الحديثة، وأن نقارنها بالمجتمعات التقليدية لكي ندرك الفرق. هنا تتجلى ثمار التنوير يانعة جنيّة...



يقول المفكر الفرنسي المعاصر جورج غوسدورف في تحليل عميق:

«لقد وصل الأمر بالمفكر الكبير ليسنغ، أحد زعماء التنوير في ألمانيا، إلى حد التشكيك في القيمة المطلقة للمسيحية. ففي رأيه أن المسيحية هي أحد أديان العالم وليست كل الأديان. بمعنى أنها تمثل أحد التجسيدات التاريخية للدين الكوني، مثلها في ذلك مثل الإسلام، أو اليهودية، أو البوذية»[٢].

كان هذا الكلام يُعتبر كفراً في نظر الأصوليين المسيحيين الذين يقولون بأن المسيحية هي وحدها الدين الصحيح، وأما ما عداها فخاطئ وزائف. لقد أدخل عصر التنوير فكرة النسبية إلى ساحة الدين بعد أن سافر الأوروبيون إلى الخارج وشاهدوا شعوباً أخرى وأدياناً مختلفة. ولكن الأصولي لا يفهم كيف يمكن لشخص آخر أن يستمتع بدين آخر غير دينه، بل يجد فيه الطمأنينة والسعادة مثلما يستمتع هو. وكل ذلك لأنه منغلق داخل أصوليته، وكأنه يعيش في سجن مغلق النوافذ والأبواب. ثم جاء عصر التنوير وكسر الجدران وفتح النوافذ والأبواب على الهواء الطلق وأحدث ثورة حقيقية في الروح الدينية. والواقع أن كثرة اتهام مفكري التنوير بالإلحاد كانت دليلاً على حصول شيء ما أو تغيير ما في الوضع الروحي. فلأول مرة أصبح ممكناً لمثقفي أوروبا أن يفكروا خارج السجون المغلقة: أي خارج المذاهب الموجودة والأصوليات الراسخة. لأول مرة أصبح ممكناً إبداء بعض التحفظات عن هذه العقيدة أو تلك من عقائد الكنيسة البروتستانتية. وأصبح ممكناً نقد بعض جوانب المذهب الكاثوليكي في مؤلفات شهيرة كـ«موسوعة» ديدرو، و«القاموس الفلسفي» لڤولتير. في الماضي كان يستحيل ذلك، بل قل كان يتم بشكل سرّي وتحت سيف الرقابة والعقاب. في السابق كانت تحصل حروب أديان أو مذاهب من أجل خلافات لاهوتية

---

(٢) انظر كتاب جورج غوسدورف: **الله، الطبيعة، الإنسان في عصر التنوير**، باريس، منشورات بايو ١٩٧٢، ص ٤٥.

- Georges Gusdorf: *Dieu, la nature, l'homme au Siècle des Lumières*. Paris, Payot, 1972 P. 45.

كهذه. أما الآن فأصبحوا يكتفون بالحروب الكلامية: أي المجادلات والمناظرات. حقاً لقد أصبح الناس أكثر تحرُّراً وأقل بربرية. وهنا يكمن أحد جوانب التقدم في عصر التنوير.

صحيح أن هذه الأفكار لم تكن جديدة كلّ الجدّة، فبعض كبار المفكرين في عصر النهضة فكروا فيها، ولكنها ظلت سرّية لدى هذه الشخصيات الاستثنائية. يضاف إلى ذلك أن سبينوزا عبّر عنها أكثر من مرة، وكذلك بيير بايل في نهايات القرن السابع عشر، لكنهما كانا فردين منعزلين. وأما الآن، أي في عصر التنوير، فقد أصبحت هذه الأفكار منتشرة انتشاراً واسعاً. لم تعد حلماً طوباوياً، وإنما أصبحت حقيقة واقعة. وهذا أكبر دليل على أن الفكر الجديد لا ينتصر فوراً، وإنما يلزمه وقت طويل قبل أن تتفتح البذور وتجد أرضاً مؤاتية. فما كان مستحيلاً التعبير عنه في القرن السادس عشر أصبح ممكناً في القرن الثامن عشر: قرن ڤولتير، وروسو، وديدرو، ودالامبير وسواهم...

هكذا نجد أنه بعد خمسين سنة فقط من موت بوسّويه، زعيم الأصولية الإطلاقية أصبحت فكرة الدين ذاتها نسبية! ولم يعد أي دين بقادر على أن يفرض نفسه على جميع الناس بالقوة أو بواسطة الهيبة الفوقية لرجال الدين. فأمام الأديان المتعددة، أو المذاهب المتعددة، أصبح كل واحد يقرر خياره طبقاً لوعيه وضميره ليس إلا. باختصار أصبح الدين مسألة شخصية تخص ضمير الفرد. ولم يعد يُفرض عليه من الخارج بشكل جماعي كما كان عليه الحال طوال القرون السابقة. من هنا نتجت الفكرة التالية: لا ينبغي للدولة بعد الآن أن تتبنّى ديناً معيّناً وتميّزه عن بقية الأديان. ولا يحق لها أن تفرض على مواطنيها مذهباً معيّناً عن طريق القوة. وإنما ينبغي أن تترك لهم حرية الاختيار، وأن تعامل جميع الأديان والمذاهب على قدم المساواة.





في البداية كان التنوير إنكليزياً

كان ڤولتير في رسائله الفلسفية أو الإنكليزية الصادرة عام ١٧٣٤ قد دافع عن الأطروحة التالية: إن الحقيقة الممنوعة من الإقامة في فرنسا تحتل مكانتها على الرحب والسعة في إنكلترا. ثم نجده ينصح الفرنسيين قائلاً: إن مصلحتنا تكمن في اتّباع الإنكليز في مجال التسامح الديني، والبحث العلمي، وحتى في مجال الإبداع الأدبي. وقد كرّس رسالة خاصة من رسائله الفلسفية للتحدث عن التلقيح الطبي ضد الأمراض وكان قد ظهر تواً، وختمها بالكلام التالي:

«دعا أحد رجال الدين الإنكليز الناس في موعظة الأحد إلى تناول اللقاح الطبي مبرهناً لهم على أنه أنقذ أرواحاً كثيرة في بريطانيا، ووفّر رعايا عديدة للدولة. ولكن رجال الدين في باريس يكرّسون موعظة الأحد لتحذير الناس من اللقاح الطبي باعتباره بدعة شيطانية! فالأرواح بيد الله ولا ينبغي أن نقاوم إرادته»... ثم يردف ڤولتير قائلاً: «ينبغي ألا ننسى أن الأصوليين الفرنسيين كتبوا لمدة عشرين سنة ضد تجارب نيوتن. وكل شيء يثبت أن الإنكليز هم فلاسفة أكثر منا، وجريئون أكثر منا. ولا بدّ أن يمر وقت طويل قبل أن يعبر العقل والشجاعة بحر المانش..»[١].

هذا الكلام يثبت أن الإنكليز كانوا سبّاقين إلى الاستنارة الفكرية في أوروبا. وڤولتير الذي يدعو قومه للحاق بالإنكليز يعرف أن الأصولية الكاثوليكية المتحجرة هي

---

(١) انظر كتاب جورج غوسدورف: **مبادئ الفكر في عصر التنوير**، باريس، ١٩٧١، ص ٦٩. وقد اعتمدت عليه كثيراً في تحضير هذه الدراسة.

- Georges Gusdorf: *Les Principes de la Pensée au Siécle des Lumiéres*, Paris 1971, P 69.



السبب في تخلّف الفرنسيين. وهو كمثقف غيور على أمته وشعبه يريد لهم أن يتحركوا، أن ينهضوا، أن يلحقوا بركب منافسيهم التاريخيين الذين سبقوهم على درب التقدم والرقيّ. ولو كان ڤولتير عربياً لربما اتُّهم بالخيانة أو العمالة للأجنبي لأنه يقرّع قومه ويمدح خصومهم أو أعداءهم التاريخيين. فالمثقف النقدي الحر ممنوع في الساحة العربية لأنه مزعج ويكشف عن النواقص والعيوب. وحده المثقف الامتثالي الذي يمدح الذات ويهجو الغرب بمناسبة ودون مناسبة هو الذي يحظى بالتبجيل والإعجاب. فكيف يمكن لأمة أن تنهض ومثقفوها مدجَّنون ومقلَّمو الأظفار؟...

من المعلوم أن ڤولتير نفى نفسه إلى إنكلترا بمجرد خروجه من سجن الباستيل. وذهب إلى بلاد الإنكليز وهو ناقم على فرنسا والفرنسيين. وكان يعتبر سفره إلى إنكلترا بمثابة الحجّ إلى منبع العلم والحضارة. فقد سبقت إنكلترا جميع بلدان أوروبا إلى الاستيقاظ والنور. وكان أعلام الفكر آنذاك هم أشخاص من أمثال فرانسيس بيكون. ومن المعلوم أن الموسوعة الفرنسية الشهيرة التي ترأسها ديدرو كانت تستلهم هذا الفيلسوف الإنكليزي وتعتبره قدوتها. فلا عيب في أن يستفيد المتخلف من المتقدم. بل إن ديدرو كان يريد في البداية ترجمة الموسوعة الإنكليزية لا أكثر ولا أقل. ثم ظهر نيوتن وعمّ تأثيره كل أنحاء أوروبا. فقد بلور نظاماً جديداً للفهم والمعقولية، وكان نظاماً كونياً حل نهائياً محل النظام الأرسطوطاليسي وسيطر على العالم حتى ظهور آنشتاين. وأما جون لوك فكان المنظّر الأكبر للتحرر السياسي والديني. ولم يكن ڤولتير هو الوحيد المعجب بالإنكليز، وإنما كان هناك مونتسكيو أيضاً. لنستمع إليه يقول حوالى عام ١٧٣٠، أي في بدايات عصر التنوير:

«إن إنكلترا هي في الوقت الراهن البلد الأكثر حرية في العالم، ولا أستثني أي جمهورية فيه. وأقصد بالحرية هنا أن الحاكم لا يستطيع أن يؤذي بشكل تعسفي أي مواطن كائناً من كان، ثم إن سلطته تُمارَس باسم العقل وتُحَدّ عن طريق

القانون...»[٢]. ومعلوم أن الثوار الفرنسيين كتبوا عام ١٧٩٢ على الحدود الفرنسية ـ الإنكليزية العبارة التالية: هنا تبتدئ بلاد الحرية...

في الواقع كانت إنكلترا تبدو بالنسبة إلى أبناء أوروبا جميعاً بمثابة الجزيرة التي وجدت فيها القيم الجديدة مرتعاً وملاذاً، وقد أُضيفت إلى الأبّهة الأخلاقية والفكرية التي كانت تتحلّى بها الأبّهة السياسية. فإذا كانت فرنسا قد هيمنت على القرن السابع عشر من خلال العبقرية الاستبدادية للويس الرابع عشر، فإن إنكلترا راحت في القرن الثامن عشر تهيمن على العالم كله بحراً وأرضاً؛ وأصبحت قائدة الغرب بدون منازع طوال أكثر من قرنين. لقد كانت إنكلترا غنية وناشطة. ولذلك سبقت جميع بلدان أوروبا من خلال تحقيقها لثورتين أساسيتين: الثورة الزراعية، والثورة الصناعية والتكنولوجية. ولكن الثورة الأهم كانت قد حصلت قبل ذلك: أي الثورة الفكرية والتنويرية. فبدون عقل مستنير لا علم ولا حضارة.

ينبغي أن نتوقف هنا قليلاً عند الخصوصية الإنكليزية. كانت الدولة الفرنسية محكومة من قِبل ملوك ذوي حق إلهي لا يُناقش ولا يُمسّ. وبالتالي كانت الشرعية اللاهوتية لملوك فرنسا مطلقة، وعندما يعترض عليها أحد يعتبر زنديقاً أو منحرفاً كما كان يعتبر خائناً للإيمان والسلطان، وبالتالي فمصيره الإعدام أو النفي في أحسن الأحوال. وكانت الأرثوذكسية الدينية والأرثوذكسية السياسية متداخلتين بشكل وثيق لا ينفصم. وكان المنظّر الأكبر لهذه الأرثوذكسية الإطلاقية، والمعصومية الكاملة، هو شخص مثل بوسّويه، زعيم المذهب الكاثوليكي في فرنسا. ومعلوم عن بوسّويه أنه كان من ألدّ أعداء حرية الفكر والتعبير، ففي رأيه أن هناك حقيقة واحدة مطلقة هي حقيقة النظام الملكي الفرنسي الذي يمثّل الله على الأرض.

فملك فرنسا ليس مسؤولاً أمام أي بشريّ كان، وإنما هو مسؤول أمام الله فقط،

(٢) المصدر السابق، ص ٦٩.



وكان يقول: الدولة أنا، فرنسا أنا، وأنا ظل الله على الأرض.

ضمن هذه الظروف كانت حركة التنوير الفرنسية مضطرة إلى النزول تحت الأرض والعمل في جو من السرّية والكتمان. كانت تعيش في ظروف الخوف الشديد، وكان الفلاسفة يخاطرون بأنفسهم إذ يقولون ما يقولونه، أو يكتبون ما يكتبونه... وكان الفكر الحر ينتقل من شخص إلى آخر بشكل مخطوط دون أن يجد طريقه إلى المطبعة، وإذا ما طُبع فكان ذلك يتم عادة في بلدان الشمال الأوروبي كهولندا وإنكلترا، ثم يدخل بعدئذٍ إلى المملكة الفرنسية سراً وتحت المعطف. هكذا نُشرت معظم مؤلفات فلاسفة التنوير من ديدرو، إلى روسو، إلى ڤولتير...

وأما مصير إنكلترا فكان مختلفاً منذ البداية. فلم يكن فيها مذهب ديني واحد يفرض حقيقته بشكل مطلق على الجميع. وإنما كان فيها ثلاثة مذاهب أساسية: المذهب الكاثوليكي الذي ظل مخلصاً لروما والذي كان كما في فرنسا يؤمن بمعصومية البابا وبالحق الإلهي للملوك، وكان كالعادة مضاداً لحرية الفكر. وأما المذهب الثاني والأهم فهو المذهب الإنغليكاني الذي يجسّد الكنيسة القومية الإنكليزية ويدعو إلى التفاف الأمة حول الكنيسة والملك. وهو يمثل تسوية وسطى بين الكاثوليكية والپروتستانتية وإن كان أقرب إلى البروتستانتية. وأما المذهب الثالث والأخير فهو الكالڤيني الپروتستانتي بشكل كامل، وهو يمثل نوعاً من الديمقراطية الدينية وينتشر بشكل خاص في اسكوتلندا. وتعود خصوصية الوضع الإنكليزي إلى أن أياً من هذه المذاهب الثلاثة لم يستطع أن يهيمن كلياً ويحذف المذهبين الآخرين. صحيح أن الكنيسة الإنغليكانية انتصرت في نهاية المطاف، ولكن بقي كاثوليك في إنكلترا من جماعة البابا. صحيح أنه كان يُشتبَه فيهم دائماً ويُضطهدون أحياناً، ولكنهم ظلوا حزباً لا يستهان به، ولم تتم تصفيتهم كلياً كما حصل للپروتستانت مثلاً في فرنسا الكاثوليكية. وأما في ما يخص الكالڤينيين المعتبرين زنادقة من قِبل روما، فقد ظلوا عديدين وأقوياء في الحياة القومية الإنكليزية.



نستنتج من كل ذلك أن المناخ الديني ـ السياسي السائد في إنكلترا كان مطبوعاً بالتعددية منذ البداية على عكس فرنسا. وهذه التعددية العقائدية أو الدينية هي التي منعت انتصار روح الأرثوذكسية، أي الإطلاقية الدينية. وبما أن الإنكليز عانوا كثيراً من الحروب الأهلية والمذهبية فقد وجدوا أنفسهم أمام خيارين لا ثالث لهما: إما أن يستمروا في تمزيق أنفسهم عن طريق التعصب الطائفي والأصولي، وإما أن يتوصلوا إلى تسوية تعترف بالجميع: أي بالتعددية وهذا ما كان. من هنا سر نجاح إنكلترا وتفوقها على جميع الأمم الأوروبية، فهي لم تتبع خط الأُحادية المذهبية الذي اتبعته فرنسا والقائل بأن المذهب الكاثوليكي هو وحده الذي يمتلك الحقيقة المطلقة للدين الحق. ومعلوم أن امتلاك الحقيقة المطلقة يعني العصمة، فالاستبداد المطلق. فكيف يحق لي أن أعارضك، أو حتى أن أناقشك مجرد مناقشة، إذا كنت تمتلك الحقيقة المطلقة؟ لا. لقد اختارت إنكلترا لكي تتجاوز انشقاقاتها الداخلية المزمنة الخط القائل بتعددية الحقيقة واحترام الاختلاف. فكل مذهب يمتلك جزءاً من الحقيقة. ففي كل مذهب بعض الإيجابيات والمزايا، ولكن ليس كل الإيجابيات. وهذا ما ينطبق أيضاً على السياسة. فإذا ما اعتقدنا بأن حزبنا هو وحده الصحيح المستقيم، فإن ذلك يعني نفي كل الأحزاب والتيارات السياسية الأخرى. إنه يعني نفي المعارضة. ومن هنا ينشأ الاستبداد فعلاً. لا. كل تيار سياسي يحتوي على جزء من الحقيقة. هكذا نجد أنه إذا ما اعترفنا بالتعددية اللاهوتية أو الدينية فإننا سوف نعترف حتماً بالتعددية الحزبية أو السياسية. ولهذا السبب أصبحت إنكلترا أعرق ديمقراطية في العالم. فقد سبقت الآخرين إلى الاعتراف بحق الاختلاف. لنعد الآن إلى ڤولتير، دليلنا في هذه الرحلة التنويرية الشاقة. يقول ڤولتير في رسائله الفلسفية التي استشهدنا بها سابقاً:

«لو لم يكن في إنكلترا إلا دين واحد لخشينا عليها من الاستبداد. ولو لم يكن فيها

إلا اثنان لمزّق أحدهما الآخر إرباً. ولكنّ فيها ثلاثين ديناً، وهي تعيش في بحبوحة وسعادة وسلام»[٣]...

والواقع أن التعايش السلمي هو مدرسة الحوار والنقد الشريف حيث يستمع الواحد إلى رأي الآخر دون أن يتخلى عن رأيه الخاص، ودون أن يشتهي موت الآخر لأنه يختلف عنه في الرأي. ومعلوم أن ڤولتير يفتتح كتابه بالثناء على الصاحبيّين (أو الكويكرز)، وهم فرقة مسيحية پروتستانتية تدعو إلى السلام والبساطة وحب البشر. وشهرتهم في التسامح والانفتاح على الآخرين ليست بحاجة إلى تنويه. وقد اعتبرهم ڤولتير، ومعه معظم فلاسفة التنوير بمثابة الشرف للجنس البشري. وكان پوب Pope وهو أشهر شاعر إنكليزي في بداية القرن الثامن عشر، وهو كاثوليكي روماني من حيث المذهب، لكنه خرج على تعصب الكاثوليك واستبدادهم، وأصبح من المؤمنين بوجود الله فقط بغض النظر عن هذه العقيدة أو تلك من عقائد المذاهب المختلفة. فالأصل هو الإيمان بالله، والباقي تفاصيل تختلف من هذا الدين إلى ذاك.

وأما نيوتن البروتستانتي فكان موحّداً ينكر التثليث وألوهية المسيح في وقت كان فيه رفض هذه العقيدة المقدسة عند المسيحيين كلهم يؤدي إلى قطع الرؤوس!.. وعلى الرغم من ذلك فإن الإنكليز بجّلوه وعظّموه وجعلوا منه بطلاً قومياً.

في فرنسا كانت فلسفة التنوير تؤكد ذاتها ضد السلطة وضد عقيدتها الدينية المتحجرة. ولكنها في إنكلترا نشأت وتطورت داخل النظام السياسي والديني نفسه. ولهذا السبب لم تكن العلمنة الإنكليزية راديكالية في رفضها للدين مثل العلمنة الفرنسية. فهناك خصوصية فرنسية في هذا المجال بدون شك. ولم تكن الكنيسة الإنكليزية تكفّر أولئك الذين يفكرون بحرية، وإنما كانت تضم في وسطها تيارات مختلفة. ولم تشهد إنكلترا محاكم التفتيش التي تطلق الفتوى النهائية باسم الله على

---

(٣) المصدر السابق، ص ٧١.



البشر وتحكم بإعدامهم أو حرقهم... ولهذا السبب فقد صُدم الإنكليز عندما لاحظوا عنف المعارك التي جرت في فرنسا بين حزب الأكليروس (أي رجال الدين) وحزب الفلاسفة والعلمانيين، فكل طرف كان يريد استئصال الطرف الآخر. يقول ديدرو في إحدى شهاداته: عندما جاء الفيلوسف الإنكليزي داڤيد هيوم إلى باريس دعاه البارون دولباك، وكان غنياً جداً، إلى العشاء احتفالاً به، وفي أثناء الحديث قال له هيوم بأنه لا يعتقد بوجود الملاحدة، وأنه لم يرَ في حياته ملحداً واحداً. فرد عليه البارون دولباك قائلاً: أحصِ عدد الجالسين إلى هذه المائدة. فعدهم فإذا بهم ثمانية عشر. فقال له البارون: إن خمسة عشر منهم على الأقل هم من الملاحدة، وأما الباقون فلا يعرفون ماذا يعتقدون بخصوص هذه المسألة!... هذا ما حصل للفيلسوف الشكّاك هيوم الذي أيقظ يوماً ما كانط من سُباته الدوغمائي الطويل. ومعلوم أن هيوم كان من أصحاب مذهب الشك في الفلسفة، وأنه نقد المسيحية نقداً صارماً في كتابه «حوارات حول الدين الطبيعي». وكان نقده من القوة بحيث أنه لم يترك شيئاً يذكر من أساسات العقيدة التقليدية. ولكنه على الرغم من ذلك كان يتحاور مع رجال الدين ويفهمهم ويفهمونه. بل كان له أصدقاء من كبار العلماء في الدين. وهذه الطبيعة الليبرالية المتسامحة خاصة بالإنكليز، ولا علاقة لها بالفرنسيين الذين تشتعل الحروب بينهم ما أن يجلس رجل دين مقابل فيلسوف.





مفهوم الله في عصر التنوير

الذين ينظرون إلى التنوير من الخارج، أي بشكل سطحي، يعتقدون بأن فلاسفة التنوير كانوا جميعاً ملاحدة! والواقع أن التنوير ينقسم إلى قسمين: قسم مؤمن بالله، وقسم مادي ملحد. وفي القسم الأول يمكن أن يُصنَّف بعض الكبار من أمثال ڤولتير، وجان جاك روسو، وإيمانويل كانط، وحتى ديدرو في مرحلته الأولى، إلخ.. وفي القسم الثاني يمكن أن نجد ديدرو في مرحلته الثانية أو النهائية، والبارون دولباك، ولاميتري، وهيلفيتوس، وسواهم.. لكن هل كان إيمان الفلاسفة بالله يتطابق مع إيمان الأصوليين وعامة الشعب؟ بمعنى آخر: هل المفهوم، أو التصور، الذي شكّلوه عن الله هو نفسه؟ يرى پول هازار أن فلاسفة التنوير كانوا يستخدمون كثيراً مصطلح الكائن الأعلى للدلالة على الله أو الكائن الأعظم. وهو مصطلح مفرغ من الشحنة اللاهوتية التقليدية السائدة لدى رجال الدين والعامة. فالفلاسفة كانوا يعبدون إلهاً فوقياً متعالياً وغير معروف، أو لا يمكن التوصل إليه بأي شكل. هذا في حين أن الأصوليين كانوا يؤمنون بإله قريب جداً: هو ذلك الذي تجسَّد في يسوع المسيح. وهنا تكمن نقطة خلاف أساسية بين الفلاسفة من جهة، ورجال الدين وعامة الشعب من جهة أخرى.

يضاف إلى ذلك أن الله في نظر الفلاسفة كان لجميع البشر وليس للمسيحيين فقط. ولذلك رفع ديدرو في أحد كتبه الأولى شعار: حرّروا الله من قيودكم وأصفادكم التي حبستموه فيها!.. فالله ليس لهذا الدين دون ذاك، أو لهذا المذهب دون ذاك، وإنما هو للبشر أجمعين. وهذا الكلام كان يغضب الأصوليين جداً لأنهم يعتقدون بأن كل من لا

يعتنق العقيدة المسيحية لا يمكن أن يكون مؤمناً بالله، أو لا يمكن أن يحظى بعفو الله ومرضاته. وأما ڤولتير فيتحدث في أحد كتبه عن إله كل الأكوان وكل الكائنات. وهناك فرق آخر بين تصور الفلاسفة لله، وتصور عامة الشعب ألا وهو: عدم الإيمان بالمعجزات في الحالة الأولى، والإيمان بها في الحالة الثانية. فالله الذي لا يجترح المعجزات ليس إلهاً في نظر العامة، ولذلك فإن جميع المعجزات الواردة في الإنجيل هي صحيحة حرفياً في نظر المؤمنين ولولاها لما آمنوا. وأما الفلاسفة فيقولون بأن الله ليس بحاجة إلى المعجزات لكي يثبت قدرته. فالله هو المهندس الأعظم للكون، وهو الذي أقامه على قواعد ثابتة وقوانين حتمية من فيزيائية وطبيعية. وبالتالي فلا يمكن لله أن ينقض القوانين التي خلقها هو بنفسه! والمعجزة هي خرق لقانون الطبيعة. وكثيراً ما نجد فلاسفة التنوير، وبخاصة ڤولتير، يشبّهون الكون بالآلة أو بالساعة المضبوطة والمعيَّرة بدقة والتي لا يمكن أن تحيد قيد شعرة عن القوانين التي تتحكم فيها. ومن الذي اكتشف قوانين الله في خلقه؟ إنه نيوتن. من هنا إعجاب ڤولتير بنيوتن ووضعه في مرتبة عليا لا يرقى إليها أي مفكر آخر ربما باستثناء جون لوك.

بهذا المعنى فإن إيمان عصر التنوير كان عقلانياً، وذلك على عكس الأصوليين الذين كانوا يتبنون إيماناً خارقاً للطبيعة، أي قائماً على المعجزات الواردة في الكتب الدينية. من هذه المعجزات نذكر شفاء الأعمى أو الأبرص أو المجنون بمجرد أن يمرر المسيح يده عليهم أو أمام وجوههم. بل تصل المعجزة إلى حد إحياء الموتى كما فعل مع لعازر.. بالطبع فإن الفلاسفة كانت تزعجهم هذه الأشياء كثيراً في الإنجيل ويعتبرونها خرافة أو مضادة لقوانين الطبيعة. نقول ذلك على الرغم من احترام معظمهم للإنجيل واعتباره أنبل كتاب... ولكن الأصوليين كانوا يعتبرونها أساس الإيمان ومن لا يصدّق بها يُعتبر خارجاً على الدين وتحق إدانته وتكفيره. وحول هذه المسألة دارت معارك كثيرة بين التنويريين والأصوليين.

كان ڤولتير يتصور الله إذن بشكل عقلاني، وكان يعتبر وجوده ضرورياً لنظام الكون. ويقول ما معناه: إن الإيمان بالله ضروري لكي تستقيم الأمور في المجتمع والكون. ولو لم يكن موجوداً لوجب اختراعه. لماذا؟ لأن وجود الله يمنع السارق من السرقة أو قل يحدّ منها عن طريق تذكيره بالعقاب في الدار الآخرة، كما يشجع الإنسان الصالح على فعل الخير لأنه يذكّره بالثواب الذي سيلقاه عاجلاً أو آجلاً. ولو كان الإنسان يعتقد بأنه لا وجود لثواب أو عقاب في هذا الكون لأفلتت الأمور ولعمّت الفوضى المجتمع، وكذلك لولا إيمان الإنسان المظلوم أو المضطهد بوجود عدالة إلهية تنتصف له فلربما نحر نفسه.. فالظلم الفاحش يصعب تحمله.. وبالتالي فالإيمان بالله يمثّل قيمة إيجابية لا تستقيم الحياة بدونها، وربما لا تطاق بدونها أيضاً.. وحتى الحاكم الجبار المستبد قد يخفّف من استبداده إذا ما عرف أن هناك إلهاً في السماء أكبر منه وسوف يعاقبه على ما فعل..

ولكن ڤولتير لم يكن يعتقد كثيراً بوجود ثواب وعقاب بعد الموت، وإنما هما في هذه الحياة الأرضية بالذات. كيف؟ عن طريق القول بأن الأشرار إذا لم يعذبهم ضميرهم يوماً ما فإنه من النادر أن يكون مرتاحاً... ونادراً ما وجدت مجرماً سعيداً أو مطمئناً. ثم إن القدر يبعث لهم من ينتقم منهم بطريقة أو بأخرى، عاجلاً أو آجلاً، طال الزمن أم قصر. وبالتالي فينبغي أن نؤمن بوجود عدالة كونية مضمرة تخفى علينا أو تعلو على مداركنا فهذا يساعدنا على تحمل الظلم الذي لا نستطيع دفعه. كانت عقيدة ڤولتير تتلخص في كلمة واحدة: إن فعل الخير هو أفضل عبادة يمكن أن نقدّمها لله، وإن الخضوع لله هو عقيدتنا الوحيدة. هكذا نظّف ڤولتير الدين المسيحي من كل الطقوس والشعائر والعقائد الأخرى والمعجزات ولم يُبق من الدين إلا على نواته المركزية: فعل الخير وتجنُّب الشر. وكل ما عدا ذلك قشور وتفاصيل ثانوية قد تكون مفيدة للعامة ولكنها ليست ضرورية للفلاسفة. فالإنسان لا يستطيع أن يمضي كل وقته في أداء

الطقوس والعبادات التي لا حصر لها ولا عد...

لنستمع الآن إلى صلاة ڤولتير الذي يعتقد معظم العرب والمسلمين بأنه كافر أو ملحد لمجرد أنه حارب الأصوليين ورجال الدين! يقول في ابتهاله: «يا إله جميع الأكوان والكائنات، إن أفضل صلاة يمكن تقديمها لك هي الخضوع لك. وماذا يمكن أن نطلب منك أنت الذي نظّم كل شيء، ورتّب كل شيء، وتنبّأ بكل شيء منذ الأزل؟». ولكن الخضوع لله لا يعني هنا الاستسلام والتواكل. وإنما يعني الإعجاب ببديع خلق الله في الكون، أو الذهول أمام القوانين الدقيقة التي تتحكم في هذه الآلة الكبرى التي ندعوها الكون.

أما جان جاك روسو فلا يختلف تصوّره كثيراً عن تصوّر ڤولتير سوى أنه أكثر صفاءً ربما.. فهو يقول مثلاً: «إنك لن تجد في كتابي شيئاً معروضاً غير الدين الطبيعي. ومن الغريب العجيب أن البشرية احتاجت إلى شيء آخر غيره»... هذه العبارة كلّفته غالياً في ما بعد عندما اضطهدوه ولاحقوه من كل الجهات بروتستانتية كانت أم كاثوليكية. كل المسيحيين الأصوليين تألّبوا عليه واعتبروه مارقاً من الدين، هو الذي كان يمثّل أرقى إيمان في عصر التنوير! ولكن رفضه للمعجزات الواردة في الإنجيل وللإيمان التقليدي المضاد للعقل أدى إلى عزله ونبذه في وقت كانت الأصولية لا تزال هي المسيطرة على مقدّرات الأمور وعقول الناس في شتى أنحاء أوروبا. ومهما يكن من أمر فإن مفهوم الله كما بلوره فلاسفة التنوير يختلف عن مفهوم الله لدى المسيحيين التقليديين. وعلى الرغم من أن روسو قدّم تنازلات، ظاهرياً على الأقل، للتيار السائد في عصره، إلا أنهم لم يرحموه، بل لاحقوه أكثر مما لاحقوا ڤولتير. وهذا دليل على أن مفهوماً جديداً للإيمان والله كان في طور الانبثاق في عصر التنوير. ولكن بما أنه كان يمثل أقلية في البداية فإن أتباعه اضطُهدوا واحتُقروا وأحياناً تمّت تصفيتهم جسدياً.

أما التيار الآخر للتنوير، أقصد تيار الإلحاد فيمثله ديدرو، أحسن تمثيل. عندما ألّف

ديدرو كتابه «الأفكار الفلسفية» حوالى عام ١٧٥٠ كان لا يزال مؤمناً بالله على طريقة الفلاسفة. ولكنه بعد ذلك التاريخ بعشرين سنة، أي عندما ألّف كتابه «حلم دالامبير» أصبح مادياً صرفاً. أصبح يقول مثلاً: ما الكون إلا بحر واسع شاسع من المادة. ولا يوجد إلا شيء واحد في الكون، أو في الإنسان، أو في الحيوان ألا وهو المادة. والمادة لا تفنى على عكس ما نتوهّم، وإنما تتغير وتتحول من حالة إلى أخرى. وبالتالي فلا يوجد موت، وإنما أتحوّل إلى عناصر الطبيعة بعد موتي وانحلالي. وهذا يشكّل عزاء لنا لأننا سوف نبقى أبدياً إحدى ذرّات المادة. سوف نبقى أحياء إلى الأبد. فلماذا الخوف من الموت إذن؟ ومن قال لكم بأننا سنموت؟

لقد كانت فلسفة ديدرو المادية متقدمة جداً على زمنها، ولذلك لم يُفْهَم في وقته. وقد اضطر إلى تخبئة معظم كتبه في الأدراج لكيلا تُنْشَر إلا بعد موته. وذلك لأنه عانى كثيراً من ملاحقة الأصوليين المسيحيين الذين هددوه أكثر من مرة واحمرّت أعينهم عليه. فقبل ظهور داروين بستين سنة كان ديدرو قد أرهص بنظرية التطور والتحول. يقول مثلاً: «إن الأعضاء تولّد الحاجات، والعكس صحيح، فالحاجات توجد الأعضاء. ثم يقول مردفاً: كل الكائنات يسري بعضها في بعض. كل شيء عبارة عن تدفّق مستمر وأبدي. فكل حيوان هو إنسان قليلاً أو كثيراً. وكل معدن هو نبات قليلاً أو كثيراً، وكل نبات هو حيوان قليلاً أو كثيراً... ولا يوجد إلا فرد واحد هو: الكلّ، أي كلّية الطبيعة. وبالتالي فأنْ تولد، وتحيا، وتموت، يعني أنك تغيّر الحالة والشكل ليس إلا... لا يوجد موت في الطبيعة، ولا يوجد فناء. فنحن جزء من هذا الكون المترامي الأطراف، هذا الكون اللانهائي...».





ريشار سيمون
والنقد التاريخي للنصوص المقدّسة

من يسمع بهذا الاسم: ريشار سيمون؟ لا أحد تقريباً، اللّهمّ إلا بعض الأكاديميين المحترفين الذين ينبشون عن التفاصيل وتفاصيل التفاصيل. ومع ذلك فقد أحدث ثورة في تاريخ الفكر الديني لا تقلّ أهمية عن تلك الثورة التي أحدثها غاليليو في تاريخ العلم الفيزيائي والفلكي. فقد أسّس النقد التاريخي للنصوص المقدسة على أُسس علمية لأول مرة في التاريخ. بالطبع فإن سبينوزا سبقه إلى ذلك بوقت قصير، ولكن سبينوزا كان فيلسوفاً يتوصل إلى نتائجه عن طريق الحدس الفلسفي الخارق، ولم يكن عالم لغة أو مؤرّخاً محترفاً كريشار سيمون.

ولِد ريشار سيمون في مدينة «دييب» الفرنسية الواقعة على شواطئ الأطلسي عام ١٦٣٨. وكان من عائلة متواضعة جداً إذ كان أبوه حداداً. وقد استطاع أن يدخل إلى سلك الكهنوت ويرتقي في سلّم التعلّم بسبب ذكائه المبكر وإرادته الحديدية. نقول ذلك على الرغم من أنه لم يكن يثير التعاطف والمحبة. فقد كان قصيراً، قبيحاً، ذا صوت زعَّاق منفّر. وكانت طباعه الشخصية صعبة جداً، ولذلك أوشكوا أن يطردوه من مدرسة الدير لولا تدخل بعض الشخصيات الهامة التي توسّمت فيه العبقرية.

كان ريشار سيمون فيلولوجياً، أي عالم لغة وتاريخ، قبل أي شيء آخر. وقد انطلق من المبدأ الأساسي التالي: إذا كان النص الأصلي محرَّفاً أو خاطئاً فإن كل ما نبنيه عليه من فتاوى لاهوتية أو تأملات فلسفية سوف يتهاوى من تلقاء ذاته. وبالتالي فلا بد من



تحقيق الكتابات المقدسة (أي التوراة والأناجيل) قبل أن نستخلص منها أي حكم ديني أو لاهوتي. وهذه هي المهمة التي انخرط فيها وكرّس لها حياته كلها. ولكنه لم يكن يعرف أنه انخرط في أرض ملغومة، مليئة بالأخطار والمتفجرات. فبما أنه كان كاثوليكياً متحمساً ينتمي إلى مذهب الأغلبية فقد كان يعتقد أن ذلك يكفي لحمايته من غضب الأصولية وسيفها المسلَّط على الرؤوس والعقول. ولكنه كان مخطئاً، وسوف يدفع ثمن جرأته باهظاً. كان ريشار سيمون يقول بما معناه: لكي نفهم نصاً ما فإنه لا يكفي أن نتقيّد ببنيته الداخلية كما هي، وإنما ينبغي أن نطرح عليه الأسئلة التالية: من الذي كتبه بالضبط؟ باعتبار أن النص قديم ويعود إلى غابر الأزمان. وهل هو منسوب إلى صاحبه الأصلي أم لا؟ وفي أية ظروف كتبه؟ وفي أي عصر؟ ولتحقيق أي هدف؟ ثم ألم تطرأ على هذا النص بعض التعديلات والتحويرات لاحقاً؟ ينبغي أن نعلم أن النصوص في العصور القديمة ـ أي قبل اختراع المطبعة ـ كانت مخطوطة باليد. وبالتالي فالنسّاخ كانوا ينسون أحياناً بعض الكلمات عن طريق السهو أو الغفلة، أو يحوّرون بعضها الآخر عن طريق الجهل. ولو أنها كانت مطبوعة منذ الأصل لما حصل ذلك. نقول ذلك على الرغم من حصول بعض الأخطاء المطبعية أحياناً...

إن كل هذه الأسئلة والتحقيقات مهمة بالنسبة إلى النصوص الدنيوية من شعر ونثر كنصوص هوميروس مثلاً أو أفلاطون، فما بالك بالنصوص المقدسة؟ إنها أكثر من أساسية. وذلك لأن الأحكام اللاهوتية التي تسيّر حياتنا كلها مستخرجة منها. ولكن هل يحق لنا أن نطبّق على النصوص المقدسة المنهجيات نفسها التي نطبّقها على النصوص العادية والدنيوية؟ هذا هو السؤال الذي لم يطرحه ريشار سيمون الذي سيفاجأ به لاحقاً. مهما يكن من أمر فإن كتاب اليهود (أي العهد القديم) يبدو كخليط كبير ملآن بالغرابة والتناقض والحكايات والأساطير. وبالتالي فلا بد من تحقيقه ودراسته دراسة لغوية وتاريخية معمّقة من أجل ترتيبه وإزالة هذا التناقض والتوصل إلى

نسخته الأصلية الصحيحة. وهذا ما فعله ريشار سيمون فأقام عليه الدنيا وأقعدها. فقد أصدر كتابه الكبير الأول عام ١٦٧٨ بعنوان: التاريخ النقدي للعهد القديم. وكان ذلك يمثل ثورة حقيقية كما قلنا، ثورة لا تقل أهمية عن الثورة الكوبرنيكية في مجال علم الفلك. يقول ريشار سيمون، في المقدمة، موضحاً مشروعه العريض:

«لا أحد يشك في أن الحقائق المتضمَّنة في الكتابات المقدسة هي معصومة وذات سلطة إلهية، وذلك لأنها صادرة عن الله مباشرة. ولكنه استخدم البشر كوسطاء لنقل كلامه. وبالتالي فلا يوجد أي شخص يهودي أو مسيحي ينكر أن هذه الكتابات هي كلام الله، وأنها الأساس الأول للدين. ولكن المشكلة تكمن في مكان آخر. وهي أن البشر هم المؤتمنون على هذه الكتابات المقدسة التي وضِعت عندهم كوديعة، مثلها في ذلك مثل بقية الكتب. وبما أن النسخ الأصلية ضاعت، فقد كان من المستحيل ألا يطرأ عليها بعض التحريف والتحوير، وذلك بسبب طول المدة الزمنية التي تفصلنا عنها وبسبب إهمال النسَّاخ»(١).

هنا يكمن فرق أساسي بين موقف سبينوزا وموقف ريشار سيمون. فسبينوزا وصل به الأمر إلى حد التشكيك في الأصل الإلهي للكتابات المقدسة، واعتبرها بمثابة كتابات بشرية كتبها مؤلفون يهود بسطاء لهم خيال مجنّح أكثر مما لهم عقل... ولذلك فصلته طائفته من صفوفها بل حاولت اغتياله، ونبذه الآخرون. وأما ريشار سيمون فعلى العكس، كان يحاول الدفاع عن مذهبه الكاثوليكي ضد البروتستانت الذين لا يؤمنون إلا بالكتاب المقدس. ولكنه من كثرة ما دافع عن الكاثوليك راح يضرّهم! فالعقيدة الكاثوليكية الراسخة تقول بأنه لا يمكن أن يطرأ على الكتاب المقدس أي خطأ أو تحريف. فهي محفوظة من قِبل الله حتى في حرفيّتها اللغوية. إنها

---

(١) انظر كتاب جورج غوسدورف: **ثورة غاليليو**، منشورات بايو، باريس، ١٩٦٩، الجزء الثاني، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

- Georges Gusdorf: *La Révolution Galiléenne*, Tome II, Payot, Paris, P. 384- 385.



معصومة قلباً وقالباً، أو شكلاً ومضموناً، وليس مضموناً فقط كما يزعم هذا المعتوه ريشار سيمون. في هذه النقطة بالذات كان يكمن مقتل ريشار سيمون. فقد انقضّ عليه بوسّويه، الزعيم غير المنازع للأصولية الفرنسية، وأوقفه عند حده. فبمجرد أن رأى فهرس مواد الكتاب، وحتى قبل أن يقرأه، صرخ قائلاً: هذا الكتاب ركام من الكفر، ومعقل للفسق والفجور. لعنة الله عليه وعلى صاحبه. ثم اتصل فوراً بالوزير المسؤول في قصر ڤرساي وطلب منه إصدار قرار حكومي بإدانة الكتاب وجمع كل نسخه وحرقها. وهذا ما كان. فبوسّويه لا يُردّ له طلب. أليس هو مربّي وليّ العهد والشخص الأكثر قرباً إلى لويس الرابع عشر؟ بل لم يكتفوا بذلك. وإنما فصلوا المسكين ريشار سيمون من سلك الكهنوت، وأصبح شخصاً عادياً بلا مرتبة ولا حصانة.

ولكن لحسن الحظ نجت نسختان من الكتاب من الحرق بفضل شخص بروتستانتي أرسلهما سراً إلى إنكلترا، بلاد الهراطقة في نظر الكاثوليك. وعى الرغم من أن البابا وضع الكتاب على قائمة الكتب المحرّمة فقد صدرت منه نسخة ثانية منقّحة في أمستردام بهولندا. وهي بلاد بروتستانتية أيضاً، وتقع بالتالي خارج نطاق الأصولية الكاثوليكية.

بعد هذه الحادثة أصبح ريشار سيمون مراقَباً من قِبل البوليس ويعيش بشكل شبه سرّي. ثم غادر باريس وعاد إلى قريته في أعماق منطقة النورماندي تحاشياً للمشاكل والتحرّشات. ولكنه مع ذلك ظل مراقباً من قِبل البوليس المحلي ويتعرّض للاستجواب بانتظام، وكأنه شخص خطير يهدد أمن الدولة. وكل ذلك لأنه ألّف كتاباً يخرج فيه على اليقينيات الدوغمائية للأرثوذكسية الرسمية. وفي يوم من الأيام، وكان قد تجاوز السبعين من عمره، خرج ريشار سيمون من منزله ليلاً وذهب إلى البرّية حاملاً معه كدسة من أوراقه ومؤلفاته وأحرقها هناك. فقد أصبح قلقاً مهووساً يخشى من أن يقوموا بـ«كبسة» ليلية عليه ويجدوا كل هذه الأوراق عنده. هكذا انتهت حياة ريشار سيمون

في الوحدة والظل والسرّية. وقال عندئذٍ كلمته الشهيرة: «إنها لمصيبة حقيقية أن تعرف أشياء يجهلها الكثيرون. بل من الخطر جداً أن تعرف شيئاً ما يجهله كل الناس في عصرك»[٢]. هنا يكمن خطر الفهم، أو خطر المعرفة إذا ما جاءت قبل الأوان. وريشار سيمون سوف يُلْعَن من قِبل الأصولية الكاثوليكية طوال ثلاثمئة سنة أو يزيد. ولن يُعاد إليه اعتباره، ولن ينتصر على بوسّويه، إلا بعد انعقاد المجمع الكنسي التحريري الشهير باسم الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥). عندئذٍ اعترفت الكنيسة الكاثوليكية لأول مرة بالمنهج التاريخي وشرعية تطبيقه على النصوص المقدسة. وقالت بأن ذلك لا يهدد الإيمان ولا يؤدي إلى الكفر كما يزعم المتزمّتون الأصوليون.

لكن ما هو الشيء الذي توصّل إليه ريشار سيمون وجلب عليه كل تلك اللعنة والنقمة؟ لقد أثبت أن التوراة ليست من صنع موسى على عكس ما يعتقد ملايين البشر من يهود ومسيحيين. والدليل على ذلك أنها تحتوي على استشهادات عديدة، وحِكَم، وأمثال، وأساليب تعبيرية لم تكن معروفة في عهد موسى، وإنما ظهرت بعده بزمن طويل. هنا تكمن أهمية المنهج التاريخي، وبخاصة إذا ما طُبِّق من قِبل علماء محترفين، وراسخين في العلم. يضاف إلى ذلك أن التوراة تصف لنا جنازة النبي موسى وما حصل فيها. فكيف يمكن لشخص ما أن يتحدث عن جنازته؟ وهل يعقل ذلك؟ لا، إن التوراة بأسفارها الخمسة كُتبت بعد موسى، وعلى مراحل متدرّجة. ثم يقول سيمون بأن التكرارات، والروايات المختلفة التي يعجّ بها الكتاب المقدس بالإضافة إلى الأخطاء الكرونولوجية أو التواريخ الزمنية، كل ذلك يبرهن على أن كتابته مرّت بعدة مراحل متراتبة بعضها فوق بعض كطبقات الأرض الجيولوجية. فالنسَّاخ الذين كتبوا التوراة أعادوا نَسْخ مخطوطات سابقة عليهم، ولفَّقوا، وانتحلوا، وارتكبوا أحياناً بعض الأخطاء. وكان همُّهم متركزاً على الأحداث التي تخص الشعب اليهودي فقط، ولذا

---

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩٢.



فقد أغفلوا ذكر العديد من الملوك الأجانب. وهذا ما يفسر لنا سبب التناقض بين التواريخ التي تقدمها التوراة، والتواريخ التي يقدّمها لنا المؤرخون المصريون أو اليونانيون القدامى. فهي لا تتوافق على الرغم من أنها تتحدث عن الأحداث نفسها أو الفترة ذاتها. وبالتالي فلا بد من تحقيق كل ذلك أو غربلته والتأكد منه. وهذه هي مهمة المؤرخ اللغوي أو الفيلولوجي.

في الواقع إن الشيء الذي أزعج السلطات الكنسية في أعمال ريشار سيمون هو أنه امتلك الجرأة ـ بعضهم يقول الوقاحة ـ لتطبيق المنهج التاريخي على النصوص الدينية مثلما طُبّق على النصوص الأدبية، والدنيوية. فهذا المنهج بلوروه أساساً لتحقيق المخطوطات اليونانية ـ الرومانية القديمة. ولم يتجرأ أحد قبل سيمون على تطبيقه على النصوص الدينية. فهذا شيء لا يُحتمل أو لا يغتفر بالنسبة إلى المؤمن التقليدي لأنه يخدش حساسيته أو يجرحها في الصميم. وهذا شيء مفهوم وينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار. ولذلك فالمسألة حساسة جداً وشديدة الخطورة. ولا ينبغي أن نتهوّر فيها أو نستعجلها لأننا قد نقع في صدام مباشر مع الوعي الإيماني التقليدي، وإنما ينبغي أن تتم خطوة، خطوة، ومرحلة مرحلة. وهذا ما لم يفهمه سيمون. فالواقع أن معاصريه شعروا بأنه يقوم بعملية تفكيك مستمرة ومنتظمة لكلام الله. وبعد عملية التفكيك والنقد التاريخي هذه شعروا وكأنه لم يبق أي شيء من نصوصهم الدينية التي عاشوا عليها مئات بل آلاف السنين. وبالتالي فلا ينبغي أن نطبّق النقد التاريخي إلا بتأنٍ وحذرٍ شديدين. وينبغي أن نُشْعِر المؤمنين بأن الإيمان لن يُقْضَى عليه بعد القيام بهذه العملية الجراحية الخطيرة. وإنما سوف يتحول ويصبح أكثر استنارة واتساعاً. وهنا يكمن الفرق بين الإيمان القروسطي الإطلاقي والإيمان الحديث الواسع والمتسامح.

على الرغم من محنته الشديدة لم يتراجع ريشار سيمون عن مشروعه النقدي. فبعد أن فرغ من العهد القديم انتقل إلى دراسة العهد الجديد، أي الإنجيل. وطبّق عليه

المنهجية النقدية التي طبّقها على الأول. وأصدر عام ١٦٨٩ كتابه الكبير الثاني: التاريخ النقدي لنص العهد الجديد. ثم أتبعه عام ١٦٩٠ بكتاب آخر هو: التاريخ النقدي لنسخ العهد الجديد. وفي عام ١٦٩٣ أصدر: التاريخ النقدي لتفاسير العهد الجديد. وبصدور هذه الكتب كلها يكون ريشار سيمون قد دشّن منهجية أساسية في دراسة الكتب المقدسة: هي منهجية النقد التاريخي والفيلولوجي (أي اللغوي) وهي المنهجية ذاتها التي ازدهرت لاحقاً في القرن التاسع عشر وأدّت إلى تجديد الدراسات الدينية بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. ولكنها أصبحت بالطبع أكثر بلورة وإتقاناً من منهجية سيمون التي كانت لا تزال في بداياتها. نقول ذلك على الرغم من أنه يبقى له شرف التأسيس والريادة. وقد ازدهرت هذه المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية في ألمانيا بشكل خاص، وكشفت عن الطابع التاريخي للمسيحية الأولى، ولشخصية يسوع[٣]. وفرّقت بين يسوع التاريخي ويسوع الأسطوري، أو بين الصورة التاريخية لكيفية تشكّل المسيحية والصورة التبجيلية والتقديسية الراسخة منذ مئات السنين.

وصدمت هذه المنهجية الوعي المسيحي الإيماني في الصميم، وحصلت ردود فعل هائجة ضدها. ولكنهم تعوّدوا عليها في ما بعد، وأخذوا يقبلونها شيئاً فشيئاً، وبخاصة بعد حصول النموّ المتزايد للوعي العلمي والتاريخي في أوساط الشعوب الأوروبية.

إن تجربة ريشار سيمون تبيّن لنا أن الحقيقة أشد خطراً من القنبلة أو الرصاصة. وويلٌ لمن تسوّل له نفسه أن يقترب منها أكثر مما يجب، أو قبل الأوان... فقد تحترق أصابعه أو يدفع روحه ثمناً لها، وهو على أي حال يضحّي بطمأنينته وراحته.

---

(٣) لأخذ فكرة عن المنهجية التاريخية والنتائج الرائعة التي توصلت إليها نحيل على الكتاب التالي من جملة مراجع أخرى عديدة: **ولادة المنهجية النقدية**، منشورات سيرف، باريس، ١٩٩٢. (تأليف جماعي).

- *Naissance de la méthode Critique*, Cerf, Paris, 1992.



أسباب الطلاق بين العلم والإيمان في أوروبا

لا يمكننا أن نفهم الحداثة الغربية الحالية إلا إذا عدنا إلى جذورها العميقة في الماضي. فهي تبدو لنا لا دينية، أو مضادة للدين تماماً، أو حتى لم يكن لها علاقة بالدين في أي يوم من الأيام. من أين تشكلت هذه الصورة الخيالية عن الحداثة الأوروبية في العالم العربي؟ من هو المسؤول عنها؟ الواقع أن الصورة الحقيقية مختلفة تماماً عن هذه الصورة التجريدية التي نقلت إلينا. فالحداثة تشكلت، كما قلنا، من خلال الصراع الجدلي والخلاّق مع الأصولية المسيحية، وعلى مدار ثلاثة قرون. وهذا الصراع ابتدأ حقيقةً في النصف الأول من القرن السابع عشر، أي في اللحظة التي تشكّل فيها العلم بالمعنى الحديث للكلمة. ومعلوم أن هذا العلم تطوّر في القرون التالية وتجسَّد على هيئة نجاحات تكنولوجية هائلة تكاد تخطف الأبصار.

وهذه النجاحات هي التي أدّت إلى تفوّق أوروبا على جميع شعوب الأرض. بل أصبحت أوروبا مثار حسد وغيرة من قبل بقية الشعوب التي تريد أن تلحق بها وتنعم بثمار التكنولوجيا والتقدم والحداثة. أنظر التجربة اليابانية مثلاً التي استطاعت وحدها حتى الآن أن تكسر احتكار الغرب للتكنولوجيا. ولكن ربما كان اختلال التوازن الذي تعانيه هذه الحداثة يعود إلى عدم التساوق بين الجانب الروحي أو الأخلاقي والجانب العلمي والتكنولوجي. فالثاني حقّق تقدماً كبيراً في حين أن الأول لم يتقدم للأسف الشديد بالمستوى نفسه. بمعنى آخر: فإن الشهوات المادية والاستهلاك الاقتصادي والأنانيات والمتع تغلَّبت في نهاية المطاف على كل وازع أخلاقي أو ديني. لقد حُذف

البُعد العمودي، أي بُعد التعالي والإيمان الروحي الذي يتجاوز الإنساني ويرفع به إلى أعلى علّيين، لمصلحة البعد الأفقي الدنيوي الذي لا يقيم أي وزن إلا للربح والخسارة والاستهلاك والماديات. هذا الطلاق بين الديني والدنيوي، أو بين المادي والروحي، لن نفهمه جيداً إلا إذا عدنا إلى جذوره في القرن السابع عشر. إن مسؤولية هذا الطلاق تقع على كاهل كلا الطرفين كما سنرى: أي الطرف الأصولي الدوغمائي المتحجر، والطرف العلموي الوضعي المتطرف الذي ساد بدءاً من القرن التاسع عشر. وسوف نرى في ما بعد أن المصالحة بين العقل والدين، أو بين العلم والإيمان لم تتحقق في أوروبا إلا بعد أن تطوّر اللاهوت المسيحي وتخلّى عن أصوليته الضيّقة، وإلا بعد أن تواضع العلم قليلاً وتخلّى عن عنجهيته وغروره وزعمه بأنه قادر على تفسير كل شيء. لكن ينبغي ألا نستبق الأمور كثيراً فنروي نهاية القصة قبل بدايتها. لنتوقف إذن عند البدايات ولنتساءل: ماذا حصل بالضبط؟ وهل كان الطلاق أمراً محتوماً؟

كل الأمور ابتدأت حوالى عام ١٦٢٠: أي في اللحظة التي تشكل فيها العلم الجديد الميكانيكي الذي يرتكز على أطروحة غاليليو القائلة بأن «الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات» بمعنى أن جميع الظواهر يمكن دراستها عن طريق القياسات الكمية، والحسابات الدقيقة، والمعادلات الرياضية. وهذا العلم وُلد في جو مسيحي تماماً، أي مغموس بالعقيدة الدينية ولا ينبغي أن نتخيل لحظة واحدة أن مؤسسيه كانوا كفاراً أو ملاحدة! على العكس تماماً، لقد كانوا مؤمنين بصدق، ونشأوا في عائلات مؤمنة مثلهم في ذلك مثل بقية أبناء عصرهم. ويحق لنا هنا أن نطرح هذا السؤال: هل بسبب إيمانهم كان هؤلاء العلماء قادرين على الذهاب في دراسة الطبيعة إلى مثل هذا الحد؟ في الواقع إن انخراطهم في العلم لم يكن غريباً عن الإيمان بوجود إله عاقل وحكيم، إله خلق العالم بطريقة منظَّمة ومتماسكة. وكانوا يعتقدون بأن العالم محكوم بقوانين فيزيائية ثابتة. وكانوا يضعون ثقتهم في هذا العقل الذي يستمدّ مصدره من الإله الخالق

نفسه. ولذا راحوا يستخدمون هذا العقل من أجل اكتشاف قوانين الطبيعة وبلورة المعادلات الرياضية التي تعبّر عن آلة العالم الكبرى (أي تصور الكون على هيئة آلة معقدة ضخمة. من هنا جاء مصطلح العلم الميكانيكي الذي يدرس أجزاء هذه الآلة وطريقة اشتغالها). ولولا هذا الموقف المتفائل المؤمن لما تجرأوا على الانخراط إلى مثل هذا الحد في اكتشافاتهم العلمية. وبالتالي ففي البداية كان العلم والإيمان متلاحمين لا منفصلين. وكان الإيمان هو الذي يدفع إلى العلم ويشجع عليه. ولكنه الإيمان المستنير، أي إيمان العلماء، لا إيمان الجهلة والغوغاء. كل العلماء الكبار كانوا مؤمنين بالله بدءاً من كيبلر وغاليليو، وانتهاءً بلايبنتز ونيوتن، مروراً بباسكال وغاسندي وديكارت وغيرهم كثير. نقول ذلك على الرغم من شك باسكال في إيمان ديكارت واتهامه له بأنه عقلاني محض ولكن مقنَّع. ومن المعلوم أن نيوتن كتب في اللاهوت أكثر مما كتب في علم الفلك أو الفيزياء وكان مؤمناً متحمساً، بل صوفياً يطلق آراءً عجيبة أحياناً، ولا علاقة لها بالعلم. وظلت «فرضية الله» أو الإيمان بالله ضرورية لتوازن العالم حتى جاء الفرنسي لابلاس وقال لنابليون جملته الشهيرة: هذه فرضية لا حاجة لنا بها لتفسير نظام الكون. فالعالم يمسك نفسه بنفسه. عندئذٍ انتصر تيار الإلحاد الوضعي في العلم الحديث على تيار الإيمان والروح. ولكن هذا الأخير لم يختف قط من الساحة الأوروبية على عكس ما يتوهم الحداثويون العرب الذين فهموا الحداثة من ذنبها. والدليل على ذلك الكتاب الذي نشره مؤخراً المؤرخ الفرنسي جان ديليمو[1].

مهما يكن من أمر فإن العلم الميكانيكي الذي وُلد عام ١٦٢٠ كان غير متوافق مع التصورات الخاصة بالأصولية المسيحية. وبالتالي فالقطيعة كانت متوقعة، بل محتومة

---

(١) انظر الكتاب التالي للمؤرخ الفرنسي جان ديليمو: **العالِم والإيمان**، منشورات فلاماريون، باريس، ١٩٨٩.

- Jean Delumeau: *Le Savant et la foi*, Flammarion, 1989.

وانظر أيضاً كتابنا الصادر عن مؤسسة اليمامة الصحفية في المملكة العربية السعودية بعنوان: **العلم والإيمان في الغرب الحديث**. وهو يشكل رقم (٥١) من كتاب «الرياض» الشهري.

بين الطرفين. وكانت الكنيسة هي المسؤولة عنها، على الأقل في البداية، بعدئذٍ تجيء مسؤولية الأصولية الوضعية أو التطرف الإلحادي. فالعلم الميكانيكي لا يمكن أن ينوجد ويتطور إلا إذا كان حراً ومستقلاً. فهو لكي يفسّر كتاب الطبيعة لا ينبغي له أن يستخدم إلا المقياس الدقيق والتجربة العملية المحسوسة. فالعالم كله عبارة عن آلة. صحيح أنها مخلوقة من قبل الله، ولكنها آلة تشتغل بذاتها ولذاتها، ولها قوانينها الخاصة. والعلماء يريدون اكتشاف هذه القوانين. ولكن الكنيسة كانت تريد أن تحجّم حرية البحث عن طريق أصلين نظريين هما: اللاهوت الديني، والكتاب المقدس (أي التوراة/الأناجيل) فبالنسبة إلى الكنيسة فإن الأسباب الأساسية، أو الغائيّة للعالم، والأسباب الثانوية هي مترابطة بشكل لا ينفصم. ولكي نفهم الكيفية، أي تركيبة العالم الفيزيائية، ينبغي أن نفهم الغائية أولاً. وهذه الغائية مشروحة من قِبل الوحي الذي يوضحه ويفصّله علم اللاهوت. وبالتالي فإن الأصولية المسيحية التي يحق لها وحدها أن تفسر كلام الله مدعوة لأن تراقب العلماء وتسيطر عليهم. والحال أنها لم تتخلّص من تلك العادة العتيقة الموروثة عن القرون الوسطى والتي تقول بأن اللاهوت هو أمّ العلوم ورأسها، وما العلم والفلسفة إلا خادمان له.

في الواقع إن عالم اللاهوت وعالم الفيزياء يبحثان في نهاية المطاف عن شيء واحد هو: الحقيقة. ولكن بما أن رجل الدين يتوصل إليها مباشرة عن طريق كلام الله، فإن عليه هو أن يقود عالم الطبيعة وليس العكس. وبالتالي فلا يمكن للأصولية المسيحية أن تقبل بأن يحصل العلم على استقلاليته الذاتية على الصعيد المنهجي. ولكن العلم كان قد ابتدأ في تحديد مجاله الخاص وحصره: ألا وهو دراسة ظواهر الطبيعة وتفسير كيفية تركيبها. بمعنى أنه انشغل بدراسة الأسباب الثانوية تاركاً للدين تفسير الغائيّة: أي المعنى النهائي الأخير للكون، أو للوجود والحياة. إن اقتسام المهام على هذا النحو أو الفصل بين المجالين كان مرغوباً من قبل غاليليو وديكارت وبقية العلماء. وقد عبّروا

عن ذلك بكل وضوح. وكان يُفترض إعطاء الاستقلالية الذاتية الكاملة للعلم الطبيعي، ولعلم اللاهوت كل على حدة. ولكن الأصولية المسيحية لمحت وجه الخطر فوراً. فالاستقلالية على مستوى المنهج قد تؤدي إلى الاستقلالية على مستوى النتائج. بمعنى أن العلم قد يؤدي إلى نزع القدسية عن وجه العالم إذا ما توصل إلى تفسير قوانينه ومسبّباته. وهذا ما يؤدي إلى علمنة العالم. والواقع أن هذا ما حصل في ما بعد وعبّر عنه ماكس ڤيبر من خلال مصطلح مشهور هو: نزع البهجة والهالة القدسية عن سطح العالم (Le désenchantement du monde).

وراح رجال الدين يخشون هذا المنظور ويعبّرون عن قلقهم من خلال طرح الأسئلة التالية: ألن يؤدي تقدم العلم إلى الفصل بين الطبيعة والنعمة الإلهية؟ ألن يؤدي إلى استقلالية الآلة (أي الكون) وإفلاتها من يد خالقها، على الأقل في نظر الإنسان؟ وإذا ما درسنا آليّات الطبيعة لذاتها وبذاتها بدون ربطها بأي غائية أو معنى أخير، ألن يؤدي ذلك إلى الإيهام بأنها موجودة بنفسها وبدون تدخل أي خالق؟ هذا ما استبصره بوسّويه، زعيم الأصولية المسيحية وحذّر منه أشد التحذير. وهذا ما استبصره أيضاً عالم كبير في حجم باسكال عندما أطلق عبارته (أو صرخته) الشهيرة: إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات الشاسعة يخيفني! المقصود فضاءات الكون اللانهائي واللامحدود، أو عندما اكتشفوا لأول مرة أنه لا نهائي ولا محدود فراعهم ذلك... وهكذا كانت هناك مخاطرة حقيقية في أن يصبح العالم شيئاً آلياً يسيّر نفسه بنفسه خارج أي تدخل إلهي. وما إن نخرج الله من آليات الطبيعة ونحصره في مجال الأخلاق فقط، حتى يصبح من السهل التخلّي عنه بصفته فرضية لا جدوى منها كما قال العالم لابلاس في جوابه عن سؤال نابليون. تقول الحكاية إنه بعد أن شرح للإمبراطور نظام الكون طبقاً للنظرية الحديثة، نظرية كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن، سأله نابليون: وأين تضع الله في كل ذلك؟ ما هو دوره؟ فرد عليه: هذه فرضية لا حاجة لنا بها يا جلالة الإمبراطور!...



هكذا نرى كيف أن الباب قد فُتح أمام الطلاق بين العلم والإيمان في الثقافة الأوروبية الحديثة. وهذا حدثٌ أكثر من تاريخي: ذلك أنه لن تكون له انعكاساته الكبرى على الثقافة الأوروبية فقط، بل أيضاً على ثقافات العالم أجمع ومن بينها ثقافتنا العربية ـ الإسلامية. فمن جهة هناك الطبيعة التي أصبحت مجرد مادة للمعرفة والاستغلال التكنولوجي. وقد أصبح مجالها حكراً على علماء الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات لكي يسبروه ويستكشفوه. ومن المعلوم أن معادلاتهم الرياضية وحساباتهم المعقدة أصبحت تستعصي على فهم الإنسان العادي. ومن جهة أخرى هناك عالم القداسة والتقديس، المتروك للعواطف والمشاعر التي تتجاوز العقل، وهذا هو مجال الإيمان. ووراء كل ذلك نلمح شبح التضاد بين المادي والروحاني. لم تكن الكنيسة بقادرة على أن تقبل مثل هذا المنظور. كما أنها لم تكن قادرة على قبول الحل الحلولي القائل بوحدة الوجود: أي أن الله منحلّ أو منبثّ في الطبيعة، وأنه يشكّل مع الطبيعة شيئاً واحداً. كل هذا لم تكن الكنيسة المسيحية بقادرة على قبوله، وينبغي أن نفهمها. والحل الوحيد الذي تقبله هو وجود طبيعة منفصلة عن الله ومسيَّرة من قبله. ومثلما أن الله يتحكّم في الطبيعة، فإن عالم اللاهوت الذي يدرس الله ينبغي أن يتحكم في عالم الفيزياء الذي يدرس الطبيعة. فعلم اللاهوت أعلى العلوم وأشرفها. وهكذا يمكن تفسير الإدانات اللاهوتية للاكتشافات العلمية طوال القرن السابع عشر. إن الرقابة التي يمارسها عالم اللاهوت على عالم الفيزياء تحرص بشكل خاص على ألا تتعارض نتائج هذا الأخير مع ما هو وارد في الكتاب المقدس (أي التوراة والأناجيل بالنسبة إلى المسيحيين). وهذا ما سيحصل حتماً إذا ما أعطينا الاستقلالية الذاتية لهؤلاء «الأطفال الكبار» الذين يدعون بالعلماء. إن الإدانات الحديثة العهد لعلماء من أمثال جيوردانو برينو، وكامبانيلا، وغاليليو، تبرهن بشكل كافٍ على أن الخطر موجود، وينبغي لعلماء اللاهوت أن يكونوا يقظين جداً. فإذا ما تركنا العلماء يؤكدون أن الأرض

تدور في حين أن الكتاب المقدس يقول حرفياً بأن الشمس هي التي تشرق وتغرب على الكون، فإلى أي نقطة سوف نذهب؟ وإلى أي هاوية سوف ننزلق؟ لا. حذار أيها العلماء! هنا يوجد خط أحمر لا ينبغي للعلم أن يتجاوزه بأي شكل. وذلك لأن كل الكتاب المقدس يمكن أن يصبح عرضة للشك إذا ما استمررتم في استكشافاتكم العلمية...

والواقع أنه ما دامت الأصولية المسيحية عاجزة عن تجاوز التفسير الحرفي للنصوص المقدسة، فإن الأزمة سوف تظل قائمة، وسوف يحصل الصدام المروّع بينها وبين العصر. وهذا ما حصل. فمشكلة الأصولية تكمن في اعتبار أنه لا يوجد إلا فهم واحد للنصوص هو فهمها، وأن هذا الفهم مطلق يقف فوق الزمن: أي لا علاقة له بالتاريخ والتاريخية. ثم إنها لا تستطيع أن تفرّق بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للنص الديني، ثم بشكل أخص فإنها لا تستطيع أن تربط بين النص ومشروطيّته التاريخية التي ظهر فيها لأول مرة. نقول ذلك ونحن نعلم أن الأصولية الكاثوليكية كانت مهيمنة على الأذهان والعقول في القرن السابع عشر. كانت تشرّع للأبدية. بمعنى أن الشعائر والعقائد كانت قد ثُبِّتت مرة واحدة وإلى الأبد. وذلك لأن الحقيقة لا زمنية، الحقيقة خالدة، أبدية، سرمدية. ولا يمكن أن يطرأ عليها أي تعديل أو تطوير. إنها حقيقة مطلقة تعلو على التاريخ. وهل يمكن للحقيقة المطلقة أن تتغير أو تتطور؟ الشيء الذي يتغير هو الشيء الناقص. والتغير علامة على الضعف لأنه يعني البحث عن شيء أفضل. وهل هناك أفضل من العقيدة المسيحية كما تفهمها الأصولية الكاثوليكية؟ إن الكنيسة الكاثوليكية تكمن مهمتها في التعبير بلغة بشرية عن حقائق إلهية ثابتة لا تقبل أي تغيير. وبالتالي فإن أفكارها غير قابلة للإصلاح لأنها مكتملة وصالحة لكل الأزمان والعصور. إنها تشرّع للأبدية وليس لهذا العصر أو ذاك. وتستخدم في كل ذلك لغة أبدية مقدسة هي اللغة اللاتينية. وتصدر عن المدينة الأبدية والخالدة: روما. وإذا كانت



الكنائس البروتستانتية تتميز بالتغير والتحول فإن ذلك يُعدّ علامة سلبية لا إيجابية بحسب رأي بوسّويه، زعيم الأصولية الكاثوليكية. إنه يحتقر هذه الكنائس الجديدة التي تتطور في تفسيراتها للنصوص، لأن التفسير الحقيقي لا يتطور وإنما هو ثابت إلى أبد الآبدين.

ضمن مثل هذا الجو كان محتوماً أن يحصل الصدام المباشر بين الأصولية الكاثوليكية الجامدة، والروح العلمية الصاعدة. وعن هذا الصدام تمخضت الحداثة.



الأصولية والقرون الوسطى والفقر

ما هي الأصولية في نهاية المطاف؟ إنها نظام عقائدي مغلق على ذاته ومسيَّج بالأسوار الشائكة ويعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. بهذا المعنى فإن الأصولية سجن أو قفص من حديد. ولكن من يعش داخله يشعر بمتعة عظيمة وعصبية هائلة وطمأنينة ما بعدها طمأنينة. وقد كان المذهب الكاثوليكي يعتبر نفسه دائماً الدين الوحيد الصحيح، وأما ما عداه فهرطقات وزندقات. ولذلك انتشر هذا الشعار المشهور في القرون الوسطى كلها: خارج الكنيسة، لا خلاص! بمعنى أن من لا يعتقد بعقائد الكنيسة الكاثوليكية التي يقف على رأسها بابا روما والڤاتيكان فإن مصيره جهنم وبئس المصير... إنها هي وحدها الفرقة الوحيدة الناجية في الدين المسيحي. وأكبر فضيحة في نظر الأصولية هي وجود أديان ومذاهب أخرى غيرها. فالرأي المخالف ممنوع، ولذا ينبغي استئصاله بالقوة إذا أمكن. وهذا ما فعله الكاثوليك مع البروتستانت الفرنسيين طوال القرن السابع عشر. وهذا ما فعلوه أيضاً مع المفكرين والعلماء الذين أرادوا الخروج من سجن الأصولية الضيق والتفكير بحرية. فالشخص الأصولي المتزمت لا يفهم لماذا يوجد دين آخر في العالم غير دينه، أو مذهب آخر غير مذهبه. وهو يعتبر ذلك شذوذاً مؤقتاً، وسوف يزول عندما يعود جميع البشر إلى جادة الصواب. ولكن المشكلة هي أنه قد مرت قرون عديدة ولا يزال البشر متوزعين على أديان ومذاهب شتى. ولم يستطع أي دين حتى الآن أن يفرض نفسه على البشرية جمعاء، بما في ذلك المذهب الكاثوليكي المدعوم بقوة الغرب والڤاتيكان. فكيف

نفسر هذا الأمر؟ ألا يعني ذلك أنه توجد عدة خطوط للوصول إلى الله وليس خطاً واحداً كما يزعم الأصوليون العتاة؟ هذا ما لا يفهمه الأصولي ولا يقبله بأي شكل من الأشكال. وهو مستعد لأن يقتل أو يُقتل من أجل فرض عقيدته على الآخرين.

في الواقع إن التعددية الدينية أو المذهبية تشكل اللامفكرَ فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة إلى أناس القرون الوسطى. إنها تشكل أحد أهم مكتسبات الحداثة، لأنها تعني الحرية الدينية أو حرية الوعي والضمير بكل بساطة. بل سوف أذهب إلى أبعد من ذلك وأقول بأن قطيعة الحداثة الأساسية تكمن هنا. فكل المعارك الفكرية التي دارت في أوروبا طوال ثلاثمئة سنة دارت حولها. ولولاها لما أمكن التوصل إلى التعددية السياسية في المجتمعات الديمقراطية الحديثة. فبمجرد أن تعتقد بإمكانية وجود دين آخر غير دينك في المجتمع، فإنك سوف تقبل حتماً إمكانية وجود حزب سياسي آخر غير الحزب الذي تنتمي إليه. وهذا يعني الإيمان بنسبية الحقيقة والتخلّي عن ذلك المفهوم الرهيب والمتمثل بالحقيقة المطلقة. وهو المفهوم الذي سيطر على عقلية العصور الوسطى كلها. ولذلك فإن أخطر شيء على الأصوليين هو تدريس تاريخ الأديان المقارن، وإدخاله إلى المدارس والجامعات. لماذا؟ لأنه يعني أن هناك أدياناً أخرى غير دينهم، أو مذاهب أخرى غير مذهبهم. فلو شاء الله لفرض على البشرية كلها ديناً واحداً ـ أو مذهباً واحداً ـ ولكنه لم يشأ. إن الانتقال من مرحلة الأحادية المذهبية أو الدينية إلى مرحلة التعددية المذهبية والدينية يعني الانتقال من مناخ العصور الوسطى إلى مناخ العصور الحديثة. إنه يعني كسر الجدران والأقفال، والخروج من الأقفاص والسجون. هنا تكمن عبقرية الحداثة أو عظمتها. ولكن كم كلّفت هذه النقلة من دموع، وكم أسالت من دماء في جميع أنحاء أوروبا؟ وكم خيضت من أجلها الحروب الأهلية والمذابح الجماعية؟

والآن: ما هي علاقة الأصولية بالفقر؟ وهل يمكن اختزال ظاهرة كبيرة كظاهرة

الأصولية إلى مجرد العامل الاقتصادي؟ بالطبع لا. ولكن لا يمكن إهمال العلاقة الكائنة بين التديُّن الأصولي الضيق والنظام الاقتصادي الفقير والهش الذي ساد العصور الوسطى. هذه حقيقة لا تحتاج إلى نقاش. فمن الواضح أن المجتمعات الأوروبية كانت متزمتة وأصولية عندما كانت لا تزال ريفية، جاهلة، متخلفة. فقد كانت تعيش على حافة الفقر باستمرار، ومهددة بالمجاعات والحروب. ضمن هذا المعنى يمكن أن نفهم سبب انتشار الحركة الجنسينية المتشددة في فرنسا أثناء القرن السابع عشر أو حتى الثامن عشر. وهي حركة منسوبة إلى القديس «جنسينوس» الذي كان يقول بمذهب الجبر والتشدّد الأخلاقي الصارم والانصراف عن الحياة الدنيا[1]. وكان يرى أن الإنسان مدان سلفاً إلا إذا أصابه عفو الله فيصبح من الناجين. ولم يكن يعترف للإنسان بأية حرية في الإرادة. فالإنسان مسيَّر لا مخيَّر، وليس له أي دور في تقرير مصيره. وكان يشك في الطبيعة البشرية ويدعوها للتوبة باستمرار. فالإنسان مذنب بطبيعته وميّال إلى الشهوات والغوايات. وهذه العقيدة المتشائمة والمظلمة كانت تتناسب مع الظروف الاقتصادية السائدة في تلك الفترة. ويرى بعض الباحثين الفرنسيين أن هذه الظروف الاقتصادية السيئة ساهمت في تشكيل العقليات الجماعية. وهكذا نفهم بشكل أفضل ضمن أي مناخ انتشرت الحركة الجنسينية، أي أكثر الحركات أصولية وتشدداً داخل المذهب الكاثوليكي. ونفهم أيضاً لماذا انتشرت بمثل هذه السرعة والاتساع. فالجوع أجبر الناس على التمسك بهذا المذهب الصارم والمتقشف الذي يتناسب مع تقشف حياتهم ذاتها. فمعظم الفرنسيين آنذاك كانوا فلاحين يعيشون من ريع الأرض. وعندما كانت المواسم رديئة كما حصل بشكل متتابع في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر فإن الناس كانوا يتعرضون لحالة

(١) في ما يخص الحركة الجنسينية نحيل على المرجع التالي: **الجنسينية**، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٥، تأليف لويس كوينيه.

- Louis Cognet: *Le Janénisme*, P.U.F. 1975.

مجاعة حقيقية. وعندئذٍ كانوا يتمسكون بعقيدتهم ويستعصمون بها لأنه لم يعد لهم من عاصم ولا معيل. وهذا شيء مهم ومشروع وإنساني. فماذا تفعل إذا ما عضّك الجوع وتخلّى عنك القدر؟ إن الدين عندئذٍ يصبح العزاء الوحيد لمن لا عزاء لهم كما قال أحد الفلاسفة. فهو من جهة يزهّدك في الحياة الدنيا وفي متعها وشهواتها، وهذا ما يتناسب مع وضعك لأنك لا تملك شيئاً لكي تستمتع به أصلاً. وهو من جهة ثانية يعدك بالثواب والنعيم في الدار الآخرة، وبالتالي يعوّضك عما فقدته في هذه الدار الفانية.

هذه هي الشروط التي مهّدت للحركة الجنسينية المتشددة وجعلت أفكارها تنتشر انتشار النار في الهشيم. وقد قام پيير غوبير، أحد المؤرخين الفرنسيين المعروفين، ببحث ميداني حول هذه المرحلة وخرج بنتائج ممتازة(٢). فقد درس حالة عائلة فرنسية مؤلفة من زوج وزوجته وثلاث بنات. وهي عائلة فلاحية تتخذ صفة تمثيلية بالنسبة إلى المجتمع الفرنسي ككل. كانت هذه العائلة تكسب ١٠٨ قروش أسبوعياً من عرق جبينها. وعندما كان سعر الخبز معقولاً كانت تضمن معيشتها. ولكن عندما كان يرتفع سعر الخبز كما حصل في فترات الأزمات كانت تتعرض للمجاعة. وهكذا راحت أولاً تأكل من خبز النخالة، وعندما نفد هذا الأخير راحت تأكل من الحشائش اليابسة لأن الجوع كافر. ثم راحت تأكل من أحشاء الحيوانات المتراكمة على المزابل. وراح الطاعون ينتشر. فسجلت العائلة نفسها في مكتب الفقراء، ولكن عبثاً. فالمعونات ضعيفة جداً. فماتت البنت الصغيرة في شهر آذار/مارس عام ١٦٩٤. وفي شهر أيار/مايو تبعها الأب والبنت الكبيرة. وهكذا لم يبق من هذه العائلة السعيدة إلا الأرملة وابنتها الوسطى. وكل ذلك بسبب ارتفاع سعر الخبز... نعم هذا ما حصل في فرنسا على مشارف عصر التنوير، فما بالك بالعصور الوسطى؟

---

(٢) انظر المرجع التالي: **من فينيلون إلى فولتير**، سلسلة الأدب الفرنسي، تأليف رينيه پومو وجان إيهراد. منشورات آرتو، باريس، ١٩٨٤، ص١٧.

-René Pomeau & Jean Ehrard: Littérature française, *De Fénelon à Voltaire*, Arthand, Paris, 1984, P. 17.

ولكن هناك أسباب أخرى لموت الشرائح الأكثر فقراً في المجتمع الفرنسي ولانتشار الأصولية. نذكر من بينها النظام الاجتماعي السائد والظالم. فلو كان هناك توزيع عادل للثروة الزراعية أو لمحاصيل القمح لما مات أحد من الجوع. ولكن النظام الإقطاعي كان ظالماً ومجحفاً، ليس في أوروبا فقط وإنما في كل مكان في العالم. وتشهد على ذلك وثيقة لراهب فرنسي لا تقدّر بثمن. وقد اكتشفوها في ما بعد وما كادوا يصدّقون أعينهم. فهذا الراهب الذي يدعى «موسليه» خدم في ظل لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر بصفته راعياً لأبرشية في إحدى القرى الواقعة في أعماق الريف الفرنسي[٣].

ثم اكتشفوا بعد موته أنه كان ملحداً! والدليل على ذلك وصيته أو مذكراته التي خلّفها وراءه بعد أن كتبها سراً طوال حياته كلها. وفيها يشن حملة شعواء على الأصولية المسيحية ويتهمها بالتواطؤ مع الملوك وكبار الإقطاعيين من أجل مصّ دم الشعب. وقد وردت فيها جملة شهيرة تقول: أتمنى أن يُشْنَق جميع المستكبرين في هذه الأرض وجميع الإقطاعيين بأمعاء الكهنة ورجال الدين!... فهم الذين يستغلون الشعب الفقير ويسرقون لقمة عيشه ويتركونه يموت من الجوع. والإقطاعيون يفعلون ذلك بمباركة رجال الدين الذين يخلعون المشروعية اللاهوتية على عملية الاستغلال هذه. ودعا موسليه إلى توزيع الأرض على الفلاحين لكي تصبح ملكاً لمن يعمل فعلاً. ومعلوم أن القرية التي كان يشرف على كنيستها وكذلك بقية القرى الفرنسية كانت مؤلفة من قصر الإقطاعي والأراضي المجاورة التي يشتغل فيها حوالى مئتي فلاح. وكانوا يقدّمون محصولهم في نهاية السنة للإقطاعي لكي يأخذ معظمه، ثم يقدّمون ضريبة للملك علاوة على ذلك... وهكذا لا يتبقى لهم ولأطفالهم ما يسدّ الرمق، وبخاصة في

(٣) انظر **الأعمال الكاملة** لموسليه، منشورات أنتروپوس، باريس، ١٩٧٠ ــ ١٩٧٢.

- Meslier: *Oeuvres Complètes*. Anthropos 1970 - 1972.

السنوات التي تسوء فيها المحاصيل. وهكذا كانت تحصل المجاعات فتحصد المئات والألوف... وهكذا من يعمل لا يجد ما يأكله، ومن لا يعمل يجد كل شيء... ضد هذا النظام الجائر ثار الكاهن موسليه، ولكن الغريب العجيب هو أنه استطاع الإبقاء على ثورته سرية فلم يفشها إلا بعد موته، أي بعد أن أصبحوا عاجزين عن إيذائه. وقد أدى الطقوس والشعائر المسيحية طوال أربعين سنة أو أكثر دون أن يكشف عن آرائه الحقيقية.

لا يمكننا أن نفهم سبب نجاح مشروع التنوير في ما بعد وتغلّبه على الأصولية إن لم نأخذ بعين الاعتبار كل هذه المعطيات. فقد استطاع أن يقنع الناس أكثر فأكثر بأن الأصولية ليست هي الحل، وإنما هي استلاب وتعطيل للحل. وأقنعهم أيضاً بأن الفهم الحر والمستنير للدين أفضل بكثير من الفهم الأصولي، الضيق والعتيق. ولكن العملية لم تحصل بين عشية وضحاها، وإنما استغرقت عشرات السنين (أي طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر). وقد استغلّ ڤولتير أيّما استغلال مؤلفات الراهب موسليه عندما قرر أن ينزل بكل ثقله في المعركة الطاحنة ضد الأصولية المسيحية.



ديكارت الملاحق من قِبل الإرهاب الأصولي

عندما كان الإرهاب الأصولي يلاحق العلماء والفلاسفة في شتى أنحاء أوروبا، كان الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) يعيش متخفياً عن الأنظار. وكان عنده من الأسباب ما يبرّر خوفه من رجال الدين. فمن لم يسمع باسم ديكارت؛ أليس هو مؤسس العقلانية إلى درجة أنها اختلطت به تماماً؟ فعندما نقول عن شيء ما بأنه ديكارتي فهذا يعني أنه عقلاني. وعندما نقول بأن الفرنسيين ديكارتيون فإن ذلك يعني أنهم عقلانيون بكل بساطة. فقد أثّر هذا الفيلسوف على شعب بأسره وطبعه بطابعه إلى حد أننا لم نعد نستطيع التمييز بين الشعب والشخص. لقد كان أمةً وحده. وحتى تنظيم الشوارع والساحات العامة في فرنسا يحمل سِمات المنهجية الديكارتية من حيث الوضوح والدقة.

ولكن من يعرف أن ديكارت كان يخشى رجال الدين إلى أقصى حد، وأنه عاش طوال حياته تقريباً وهو يتحاشى سيفهم المسلَّط فوق رأسه؟ نقول ذلك على الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذها وأساليب التقيّة التي اتبعها لكي ينجو من شرهم. ولهذا السبب غادر بلاده فرنسا التي كانت ممتلئة بالأصوليين المتعصبين على طريقة المذهب الكاثوليكي، وذهب للعيش في بلد پروتستانتي أكثر حرية أو ليبرالية هو: هولندا. ولكن حتى هناك كان يغيّر منزله باستمرار ويعيش متوارياً عن الأنظار إلى حد كبير لكي يكتب ويفكر بحرية. فديكارت كان يعرف أنه اكتشف حقائق ضخمة في مجال العلوم والفلسفة، ولكن سابقة لأوانها. فهي تصطدم مباشرة بالأخطاء الشائعة في عصره والتي

تفرض نفسها وكأنها يقينيّات مطلقة لا تناقش ولا تمسّ. وفي مقدمتها بالطبع القول بأن الأرض هي مركز الكون وأن الشمس تدور حولها وليس العكس. وهي مقولة أرسطوطاليسية وبطليموسية كانت الكنيسة المسيحية قد تبنّتها وخلعت عليها المشروعية القدسيّة للدين. وبالتالي فمن يعترض عليها لا يعترض على نظرية علمية من جملة نظريات أخرى وإنما يعترض على الدين ذاته ويعرّض نفسه بالتالي للخطر الأعظم.

ولذلك فعندما سمع ديكارت بإدانة غاليليو من قبل المكتب المقدس في الفاتيكان خاف وسحب كتابه من المطبعة. وكان على وشك أن يعلن آراءه على الملأ من خلال رسالة تشرح نظام العالم الطبيعي وتؤيد نظرية كوبرنيكوس بخصوص دوران الأرض حول الشمس وأشياء أخرى. وقال لأصدقائه الخلّص: لا أريد أن أضحي بطمأنينتي الشخصية من أجل أفكاري. وقد اتهمه البعض بالجبن والتخاذل من جرّاء ذلك. ولكن هؤلاء لا يطرحون على أنفسهم هذا السؤال: ما الفائدة من تعريض نفسه للملاحقة، أو ربما للتصفية الجسدية، قبل أن يكون قد أكمل رسالته؟ فديكارت في ذلك الوقت ما كان قد أكمل الأربعين، وبالتالي فإن اكتشافاته كانت لا تزال أمامه لا خلفه. ولو أنه دخل في صراع مكشوف مع الكنيسة لسحقته بسهولة ولما استطاع إنضاج أفكاره على مهل ومواصلة بحثه عن الحقيقة. ولذلك كانت استراتيجية المهادنة والكتمان إجبارية لكي يستطيع أن يعيش بضع سنوات إضافية ويصنع قنابله الفكرية الموقوتة التي فجّرت الأصولية المتزمتة وعقائدها الغيبية بعد موته مباشرة. وعندما شعر الأصوليون بخطورته كان من ضرب قد ضرب، ومن هرب قد هرب، ولم يعودوا بقادرين على تدارك الحريق، وإطفائه. وكان ديكارت قد سلّم الأمانة وأصبح يرقد هادئاً في قبره..

لقد وضعوا كتبه طبعاً على قائمة المطبوعات المحرَّم تداولها بالإضافة إلى كتب كوبرنيكوس وغاليليو وباسكال وكيبلر وغاسّندي وعشرات العلماء والفلاسفة

الآخرين. ولكن ما همّ! كان فكره قد انتشر كالحريق في شتى أنحاء أوروبا، وفلسفته أصبحت تُدرَّس في العديد من جامعات هولندا وسواها. وهكذا ضرب ديكارت ضربته على مهل وبدون أي ضجيج أو استفزاز. كان يعرف أن المعركة طويلة، صعبة، وأن قوى الظلام والانغلاق راسخة الجذور ولا يمكن زحزحتها بسهولة. وبالتالي فلا ينبغي أن نواجهها بشكل مباشر وإنما بشكل موارب. وأحياناً ينبغي أن نخوض معها حرب مواقع حقيقية. وكان يقول عبارته الشهيرة والغامضة إلى حد ما: الفيلسوف يتقدم مقنَّعاً على مسرح العالم... الفيلسوف لا يكشف أوراقه بسهولة، أو من أول ضربة.

هذا، و لا سيما إذا كان فيلسوفاً ضخماً يُقسم التاريخ إلى قسمين، ما قبله وما بعده، كما في حالة ديكارت. فهذا الفيلسوف تجرأ على أن يقوم بأكبر انقلاب فلسفي في تاريخ العصور الحديثة. إنه الانقلاب الذي أزاح أرسطو عن عرشه وقضى على هيمنته التي استمرت ألفيّ سنة. وهي هيمنة شملت العرب المسلمين مثلما شملت الأوروبيين المسيحيين سواء بسواء. الآن ابتدأت الفلسفة الحديثة، فلسفة ديكارت وغاليليو ونيوتن وكانط، وكذلك فلسفة مالبرانش وسبينوزا ولايبنتز. كلهم خرجوا من معطف ديكارت إلى درجة أن هيغل وصفه بأنه: بطل الفكر..

كان ينبغي أن تكون بطلاً في ذلك الزمان لكي تواجه الأصوليين العتاة الذين يهيمنون على عامة المسيحيين أي عامة الشعب ويفرضون أفكارهم وكأنها إلهية لا بشرية! فعندما تقول لهم بأن للدين مجاله وللعلم مجاله ولا ينبغي الخلط بينهما كانوا يقصفونك بآية من سفر التكوين، أو في العهد القديم أو العهد الجديد لكي يفحموك ويوقفوك عند حدّك! وقد حاول غاليليو أن يشرح لهم أكثر من مرة أنه يحترم العقائد الدينية كل الاحترام ولكنه مضطر إلى استخدام أدوات القياس والحساب والتجريب العلمي إذا ما أراد فهم العالم الطبيعي واستخراج القوانين التي تتحكم فيه، ولكن عبثاً.

ففي رأيهم أن كل شيء موجود في سفر التكوين وينبغي أن نأخذه على حرفيّته حتى ولو تناقض مع أبسط قواعد المنطق والعلم الحديث. وما كانوا يستطيعون التفريق بين كتاب ديني وكتاب في الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات وعلم الفلك وبالتالي فالصدام بين الطرفين كان محتوماً وإجبارياً. ولذلك كثرت الملاحقات في شتى أنحاء أوروبا.

ففي هولندا اعتُقل العالم الكيميائي والطبيب فان هيلمونت بعد محاكمة غاليليو مباشرة. وفي بلجيكا اضطر العالم بيرنوي إلى الهرب. وأما البروفيسور فان فيلدين من جامعة لوفان فقد سُجن أيضاً بتهمة تأييد النظريات العلمية الحديثة عن نشأة الكون، وهي تتعارض بالطبع مع ما ورد في الكتاب المقدّس أو سفر التكوين على وجه الخصوص. (سفر التكوين هو الجزء الأول من التوراة أو العهد القديم).

وفي إسبانيا حيث كانت محاكم التفتيش تخنق الأنفاس قبل العقول نشر الطبيب سابيكو كل مؤلفاته تحت اسم ابنته. ولم يكتشفوا الخديعة إلا بعد أربع مئة سنة من موته! وشاعت في ذلك الزمان ممارسة الرقابة الذاتية على الذات. فالعلماء ما كانوا ينشرون أبحاثهم إلا بعد موتهم، وإذا ما نشروها كانوا يحذفون منها المقاطع الخطرة التي تتعارض مع أفكار رجال الدين.

وفي عام ١٥٤٦ أُعدم المفكر الإنساني إيتيان دوليه حرقاً بتهمة الزندقة والإلحاد لأنه كان يدافع عن التسامح الديني. وأما المفكر الإيطالي كامبانيلا فقد اعتُقل أكثر من ربع قرن بعد أن سرقت محاكم التفتيش مخطوطاته. هذا في حين أن العالم والفيلسوف الشهير جيوردانو برينو، قُتل قتلة رهيبة ثم أُلقي جسده طُعمةً للنيران في كهوف الڤاتيكان المظلمة عام ١٦٠٠ بالضبط.

وفي عام ١٦١٦ أعلن البابا أن كل من يقول بصحة نظرية كوبرنيكوس هو كافر أو زنديق وبالتالي فدمه حلال. ثم اشتبهوا بأفكار الفيلسوف الإيطالي فانيني واعتبروها منحرفة عن الخط المستقيم، ولذلك قطعوا لسانه وحرقوه حياً عام ١٦١٩. والقائمة



طويلة.. وهذا غيض من فيض مما فعلته الأصولية الظلامية في أوروبا.

وبالتالي فكيف يمكن لديكارت ألا يخاف منهم ومن بطشهم؟! ولذلك نشر كتابه الشهير «مقال في المنهج» عام ١٦٣٧ بدون توقيع. هذا، على الرغم من أنه اتخذ فيه كل الاحتياطات اللازمة وصرّح أكثر من مرة بأنه متقيّد بمبادئ الدين الذي وُلد في أحضانه. بل أهدى كتابه الكبير «التأملات الميتافيزيقية» لفقهاء السوربون الكبار لكي يكسب رضاهم. والسوربون آنذاك لم تكن هي الجامعة التي نعرفها الآن. كانت عبارة عن كلية لاهوت مسيحية وذات سمعة ضخمة داخل فرنسا وخارجها، تماماً كالأزهر بالنسبة إلى العالم الإسلامي اليوم. وكانت هي التي تصدر الفتاوى بإدانة الكتب وتحريمها، أو على العكس إجازتها وإعطائها رخصة الانتشار. كما كانت تصدر الفتاوى اللاهوتية بحق المفكرين فتكفّر من تكفّر، أو تبرئ من تبرئ على هواها..

ولكن كل هذه الاحتياطات والمجاملات لم تنفع ديكارت كثيراً في نهاية المطاف. ففي عام ١٦٤٩، أي قبل موته بسنة واحدة، أصدر أحد اليسوعيين فتوى تدين كتاب «مبادئ الفلسفة» باسم الزندقة. وفي عام ١٦٦٣، أي بعد موته بثلاث عشرة سنة، وضع الفاتيكان كتبه على لائحة الكتب المحرَّمة. وهي الكتب التي تنصح الكنيسة الكاثوليكية رعاياها بعدم قراءتها بأي شكل لأنها مخالفة لصحيح العقيدة.. وقد عاش ديكارت ومات وهو يتحسَّر لأن العلم الطبيعي لم يحصل على استقلاليته بالقياس إلى العلم الديني أو اللاهوتي، وموقفه من هذه الناحية لا يختلف في شيء عن موقف غاليليو وباسكال. كان هؤلاء يقولون بما معناه: إذا ما حصل تعارض بين الكتاب المقدس من توراة وأناجيل من جهة وبين إحدى نظريات العلم الحديث من جهة أخرى فإنه ينبغي أن نعيد تأويل الكتاب المقدس لكي يتماشى مع العلم والعقل. فإذا ما قال سفر التكوين بأن الأرض مسطَّحة مثلاً فإنه ينبغي تأويل ذلك أو موضعته داخل سياقه التاريخي والتمسك بمقولة كروية الأرض التي جاء بها كوبرنيكوس وغاليليو. وقالوا بأن الكتاب



المقدس يهدينا ويرشدنا ويهذب أرواحنا بدون شك ولكنه ليس كتاباً في العلوم الدقيقة، وفي الفيزياء والرياضيات والفلك والطب، إلخ.. وبالتالي فلا ينبغي الخلط بين الأمور. وقد سارت حركة التاريخ في الاتجاه الذي رسمه هؤلاء الفلاسفة في ما بعد. صحيح أن عصرهم لم يستمع إليهم، ولكن العصور اللاحقة اتبعتهم واكتشفت أنهم كانوا على صواب وعصرهم كله على خطأ. بل حتى البابا يوحنا بولس الثاني راح يعترف بعظمتهم ويعتذر عما فعلته الكنيسة من أخطاء في تاريخها السابق.



سبينوزا فيلسوف التنوير الأول

يرى البروفيسور جورج غوسدورف أن سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) كان مفكراً شبه سرّي[1]. بمعنى أنه كان يعيش حياة متخفّية عن الأنظار إلى حد كبير، أو يعيش «تحت الأرض» كما يقول بعضهم الآن. فبعد أن قطع علاقاته مع طائفته الأصلية (أي اليهودية)، وبعد أن أُطلقت فتوى ضده من قبل الحاخام الأكبر في أمستردام بتهمة الكفر أو الخروج على الدين، راح يقيم علاقات مع جماعة البروتستانتيين الليبراليين. والواقع أنه استفاد من جو التسامح النسبي الذي كان سائداً في هولندا لكي يكتب مؤلفاته ويعيش. ولكنه اضطر إلى أن يتقدم مقنَّعاً كما حصل لديكارت من قبله بعشرين أو ثلاثين سنة. ومعلوم أن ديكارت أيضاً عاش معظم الوقت في هولندا بعد أن غادر المملكة الفرنسية التي تخنق حرية الفكر بأرثوذكسيتها الصارمة وتعصبها الديني واستبدادها السياسي. في الواقع إن سبينوزا لم ينشر في حياته كلها إلا كتاباً واحداً هو: مقالة في اللاهوت السياسي[2]. وقد ظهر في أمستردام عام ١٦٧٠ بدون توقيع طبعاً

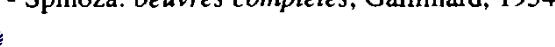
---

(١) انظر بهذا الصدد الفصل الذي كرّسه له جورج غوسدورف في كتابه الكبير عن **الحركة الرومانطيقية**، الجزء الأول، ص٥٩٢.

- Georges Gusdorf: *Le romantisme*, Tom 1, P. 592, Payot, Paris, 1982.

(٢) لكي نكون أكثر دقة ينبغي القول بأنه نشر كتابين: الأول كان موقعاً باسمه وهو الوحيد ويحمل عنوان: **مبادئ فلسفة ديكارت**، والثاني بدون توقيع هو هذا الكتاب الذي نحن بصدده الآن. وهو الأهم بالطبع ولكنه لم يجرؤ على توقيعه. انظر: سبينوزا، **الأعمال الكاملة**، مكتبة لا بلياد، منشورات غاليمار، ١٩٥٤.

- Spinoza: *oeuvres complètes*, Gallimard, 1954.



لأن الأفكار الواردة فيه كانت من الخطورة بمكان. فهو يقدم فيه فلسفة عقلانية للدين، فلسفة ترتكز على تفسير ثوري للتوراة والإنجيل. ولكن الكتاب أثار ردود فعل هائجة في الأوساط المتدينة إلى درجة أن صاحبه أقلع عن فكرة نشر كتابه التالي الذي سيخلّد اسمه مدى الدهر: أي كتاب الأخلاق. فهو لن يصدر إلا بعد موت سپينوزا بفترة قصيرة، وبعناية أصدقائه وتلامذته الخلّص. في الواقع إن الكتاب صدر في شهر تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٦٧٧، في حين أن سپينوزا كان قد مات في شهر شباط/فبراير من العام نفسه!

إن حرص سپينوزا وكبار المفكرين في ذلك الوقت على عدم نشر كتبهم في حياتهم أو نشرها بدون توقيع دليل على مدى الخوف من الأصوليين ورجال الدين. فقد كانوا يُرهبون العقول حقاً ويخنقون الأنفاس خنقاً. كانوا يعيشون الحالة نفسها التي نعيشها اليوم. كانت لهم سطوة جبّارة على العقول. ونحن المثقفين العرب نجهل هذه الصفحات المرعبة ـ والمجيدة ـ من تاريخ الفكر الأوروبي. وكان الأحرى بنا أن نتأمل فيها ونسلّط عليها الأضواء لأننا نعيش حالياً الظروف نفسها التي عاشها أولئك المفكرون قبل مئتين أو ثلاثمئة سنة. إن لنا فيهم عزاءً، نحن الذين لا نجرؤ على قول أي شيء له معنى عن التراث الإسلامي. فمثلما كانوا يتهيّبون الخوض في الشؤون الدينية في وقتهم، فإننا نتهيب نحن أيضاً الخوض في الشؤون الدينية والعقائدية الخاصة بنا. وتجربتهم أمامنا ماثلة للعيان، وهي تستحق أن تُؤخذ كعبرة أو كنموذج يضيء لنا الطريق.

مهما يكن من أمر فإن كتب سپينوزا، حتى بعد نشرها، ما كانت متوافرة في المكتبات على عكس ما نظن. كانت تُطْبَع بنسخ محدودة جداً، ويجري تناقلها بين أيادي النخبة المفكرة فقط. والواقع أن الحاخام الذي أفتى بشرعية عزل سپينوزا وقتله، لا يختلف في شيء عن شيوخ الإسلام الذين يفتون بقتل هذا المثقف أو ذاك في مصر

أو السعودية أو إيران إلخ... قد يختلف الدين والطائفة، ولكن الآليّة تبقى واحدة، أقصد آليّة التعصّب والتزمّت. إنها تهدف في جميع الحالات إلى منع التفكير بحرية، إلى قمع شرارة الروح والضمير والعقل. وينبغي ألا نعتقد أن سبينوزا ثار على الدين من خارجه وكأنه لا يعرفه كما يفعل بعض الملاحدة. على العكس. لقد ولد في عائلة يهودية غنية بمدينة أمستردام. وتلقى تربية دينية صارمة، وكان يتردد إلى الكنيس (أو بيعة اليهود) مثله في ذلك مثل بقية الشبيبة اليهودية. بل كانوا يحضّرونه لكي يصبح رجل دين. وظل كذلك حتى بلغ العشرين من العمر واكتشف الأفكار الفلسفية والعقلانية، وبخاصة فلسفة ديكارت. عندئذٍ ابتدأ يبتعد عن الدين ويشك في العقائد التي علّموه إياها منذ الصغر وكأنها معصومة لا يرقى إليها الشك. وعندما عرفوا به، أو بأفكاره وحالته النفسية، حاولوا ردعه عنها بالحسنى أولاً، وعندما لم يتراجع أو لم ينصع، اجتمعوا في الكنيس الكبير وأطلقوا الفتوى الشهيرة ضده.

وعندما نقرأ سبينوزا ـ وبخاصة كتابه الأساسي ـ نتوهم أنه مفكر تجريدي يحلّق فوق الزمان والمكان ولا علاقة له بمشاكل مجتمعه وعصره! في الواقع إن هذا وهم خاطئ جداً. فالرجل كان يفكر انطلاقاً من حالة تاريخية محسوسة: هي حالة هولندا في النصف الثاني من القرن السابع عشر. كانت قد تحررت تواً من الاستعمار الإسباني ولكنها وقعت تحت نير استعمار داخلي لا يقل إكراهاً وقمعاً: ألا وهو الحكم المتزمّت للأصولية الدينية. في الواقع كانت هولندا قد عاشت بين هاتين المرحلتين فاصلاً ديمقراطياً في ظل الحكم المستنير للأخوين جوهان دوفيت وكورنيليوس دوفيت (١٦٥٣ ـ ١٦٧٢). وكانا من أصدقاء سبينوزا وحماته الحريصين على حرية الفكر. ولكن، واأسفاه فإن الفاصل الديمقراطي قضت عليه الأصولية والنظام الملكي المستبد لإحدى السلالات الهولندية. ويقال بأن سبينوزا أراد النزول إلى الشارع والدفاع عن النظام الديمقراطي ولكن أصدقاءه أمسكوا به ومنعوه خوفاً عليه من القتل. وإذن عندما

كان سبينوزا يكتب وينظِّر فإنه كان يعرف عمّا يتحدث. كان يريد أن يجد حلاً لمجتمعه، أو تشخيصاً لواقعه، مثله في ذلك مثل بقية المفكرين الكبار في التاريخ. ولهذا السبب انقضَّ على مسألة الدين ومسألة السياسة في كتابه الوحيد المنشور في حياته: مقالة في اللاهوت السياسي. فقد عرف بحدسه الثاقب أين تكمن العلّة الأساسية: إنها تكمن في اللاهوت الظلامي أو الإطلاقي الذي يخلع المشروعية الإلهية على الاستبداد السياسي. وهذا يشبه مقولة الحاكمية عندنا أو مقولة ولاية الفقيه.. وبالتالي فلا يمكن تحرير السياسة قبل تحرير اللاهوت. أو قل: لا يمكننا أن نتحرر من الاستبداد السياسي إن لم نتحرر أولاً من الاستبداد الديني القمعي. هكذا وضع سبينوزا إصبعه على مكمن الداء منذ البداية واستطاع تشخيصه في كتاب جبّار سبق عصره بعدة قرون!

هل نستطيع التصديق بأن سبينوزا تجرأ على نفي الطابع الخارق للعادة، أي المقدس والمعجز، عن التوراة والإنجيل منذ عام ١٦٧٠؟. البعض سوف يقولون بأنه مجنون. ففي ذلك العصر كان اللاهوت الديني يسيطر على أوروبا من أقصاها إلى أقصاها. ومع ذلك فإن هذا الشخص المنبوذ والملاحق ينهض لكي يقول بأن الكتاب المقدس له طابع تاريخي وبشري أيضاً. كما ينفي صحة نسبته إلى من كتبوه. وينفي المعجزات والنبوّة، ولا يعترف إلا بالعقل أو بما يمكن التوصل إليه عقلياً.. كل هذا حصل قبل ثلاثة قرون ونصف القرن تقريباً، ومن خلال كتاب لم يتجرأ ناشره، لا كاتبه فقط، على وضع اسمه الحقيقي عليه. فالناشر أيضاً كان مهدداً لأن ناقل الكفر كافر. إن هذا الكتاب يمثل ثورة في تاريخ الفكر، ثورة دشَّنت العصور الحديثة ومهدت لها. وإذا كانت أوروبا الحالية تنعم بالحرية الفكرية، والنظام الديمقراطي، والعلمانية، فإن الفضل في ذلك يعود إلى شخص يدعى سبينوزا من بين آخرين بالطبع.

في الواقع إن كتاب سبينوزا ما هو إلا صرخة فلسفية للدفاع عن حرية الفكر، أو

حرية الضمير والمعتقد، ضد تعصب اللاهوتيين ورجال الدين. ولكي يضمن توافر هذه الحرية في المجتمع فإنه يدعو إلى إخضاع السلطة الدينية إلى السلطة السياسية المدنية. وبالتالي فالكتاب ذو بعد مزدوج. فهو من جهة يحتوي على نقد لعلم أصول الدين (أو علم اللاهوت) ضمن مقياس أن هذا العلم يطالب بممارسة سلطة فكرية تقع خارج مجال اختصاصه ومعرفته. فرجال الدين يجهلون الفلسفة والمكتشفات العلمية الحديثة التي كانت قد تحققت في ذلك الزمان. إنهم يجهلون ما فعله فرانسيس بيكون وكيبلر وغاليليو وديكارت وسواهم. وهو من جهة ثانية يبلور نظرية جديدة للسلطة السياسية، لأصلها ومرتكزاتها. وفي ما يخص الجانب الأول نلاحظ أن سبينوزا يرد على الفتوى اللاهوتية التي أدانته وأباحت دمه. ويقول بأن علماء الدين اليهود تجاوزا حدود اختصاصاتهم إذ تدخلوا في ما لا يعنيهم. فهو حر في أن يدرس الفلسفة ويتبع المنهج العقلاني في فهم الظواهر، وليس لهم أن يدينوه لأنه اتبع هذا الطريق. وأما في ما يخص الجانب الثاني فإن سبينوزا دافع عن سياسة صديقه جان دوفيت الذي كان أحد أبطال الدفاع عن الحرية الدينية التي سبقت هولندا جميع دول أوروبا إليها، والتي تشكل حتى الآن مفخرتها وشرفها. ومعلوم أن جان دوفيت قُتِل مع أخيه وسط الشارع من قبل العامة والغوغاء والأصوليين. وكاد أن يغلي الدم في عروق سبينوزا غلياناً بسبب هذه التصفية الجسدية المنكرة لزعيم هولندا الذي قادها على طريق النهضة والرخاء الاقتصادي والتسامح الديني. وكما قلنا فقد حاول أن ينزل إلى الشارع لكي يواجه الأصوليين جسدياً، ولكنهم منعوه خوفاً عليه من أن يُسْحَل سحلاً... فحياته لا تزال ضرورية لكي يكمل مهمته كمفكر يضيء للبشرية الأوروبية دروب الحقيقة.

في الواقع إن كتاب سبينوزا الذي كان يشبه القنبلة الفكرية بالنسبة إلى ذلك الزمان شكّل فضيحة بسبب الجزء الخاص بعلم اللاهوت. نقول ذلك على الرغم من أنه لم يطرح فيه أفكاراً مضادة بشكل صريح للإيمان. فهو لا يشرح فيه رأيه الشخصي بمسألة



وجود الله، أو كيفية نشأة الخليقة، أو مصير الروح بعد الموت. ولكنه في الوقت ذاته لا يحاول تعديل أفكاره لكي تتناسب مع الأفكار الشائعة في عصره. وإنما يقدّم تصوّراً جديداً يصدم العقول في ما يخص طبيعة الإيمان ودوره. في الواقع إنه يوهم، بداية، بأنه يتبنّى قناعة المؤمنين الذين يعتقدون بأن الكتاب المقدس يحتوي على الوحي الإلهي. ولكنه يفعل ذلك لكي يوضح لهم مضمون هذا الوحي ومدلوله الحقيقي. وهو بذلك يحاول تنظيف الإيمان عن طريق قصقصة أجنحته اليابسة أو المتخشبة: أي عن طريق إزالة الخرافات والعقائد الدوغمائية المتحجرة منه.

كان هناك رأيان سائدان في عصر سبينوزا في ما يخص الكتابات المقدسة. رأي يقول بأنها تحتوي على معنى سري، مجهول، لا يمكن التوصل إليه إلا عن طريق العقل الخارق للطبيعة، أي ما فوق البشري أو العقل الملهم والإلهي. ورأي يقول بأنه يمكن التوصل إلى معنى هذه الكتابات عن طريق العقل الطبيعي، أي البشري. وعندئذٍ نكتشف أن معناها مطابق دائماً للحقيقة. وهذا هو رأي المؤمنين العقلانيين إلى حد ما أو المتفلسفين من أمثال موسى بن ميمون المعاصر لابن رشد والذي حاول المصالحة بين الديانة اليهودية والفلسفة كما فعل فيلسوفنا الكبير في ما يخص الإسلام. والواقع أن سبينوزا كان يرفض هذه النزعة التوفيقية أو التلفيقية، كما يرفض النظرة الأولى بالطبع. كان موقفه يتمثل بما يلي: الكتابات المقدسة تحتوي أحياناً على أشياء لا يمكن التوفيق بينها وبين المعرفة العقلانية كالمعجزات مثلاً أو الحكايات الخارقة للطبيعة. وبالتالي فلا ينبغي أن نبحث فيها عن تفسيرات مقنعة لطبيعة الأشياء والظواهر، ولا حتى لطبيعة الله. وإنما ينبغي أن نبحث فيها عن الموعظة الحسنة التي تهدينا أخلاقياً وتعلّمنا كيف ينبغي أن نعيش ونتعامل مع الآخرين. فالواقع أن تبشير الأنبياء والحواريين يهدف فقط إلى التأثير على عواطفنا وقلوبنا لكي نصبح مستقيمين في سلوكنا، وأخلاقيين في تعاملنا بعضنا مع بعض. ولهذا السبب فإن الكتابات المقدسة (أي التوراة والإنجيل)

تستخدم لغة بسيطة يفهمها الجميع. وهي لغة بدائية تنضح بعقلية الفترة التي كتبت فيها والشعب الذي ظهرت فيه، وحتى الناسخ أو المؤلف الذي كتبها. ولهذا السبب فلا ينبغي أن ندهش إذا ما وجدنا فيها ـ أي في الحكايات التوراتية وقصص الأنبياء والحواريين ـ أشياء تتناقض مع المعرفة العقلانية أو العقلية الحديثة[٣]. نضرب على ذلك مثلاً قصص المعجزات العديدة التي تمتلئ بها الكتب المقدسة. فهي تثير حماسة المؤمن وتبهره وتجعله يشعر بعظمة الله وقدرته. ولكن سبينوزا يعتقد أن عظمة الله تتجلى بشكل أفضل في تشكيل النظام المتناسق للكون والطبيعة، وليست بحاجة إلى معجزات لكي تبرهن عليها. فالله الذي خلق الكون على أحسن تقويم وزوّده بالقوانين الصارمة والدقيقة لا يمكن أن ينتهكها وليس بحاجة إلى انتهاكها لكي يبرهن على عظمته.

والواقع أن سبينوزا هو فيلسوف التنوير قبل أن يظهر التنوير كحركة فكرية شاملة أو كتيار ضخم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. فهو الذي عاش في النصف الثاني من القرن السابع عشر ـ أي قبل مائة عام من ظهور ڤولتير، وديدرو، وروسو ـ كان قد واجه رجال الدين قبلهم وفي ظروف أشد صعوبة وخطورة. بهذا المعنى فهو الرائد الأول في صحراء شاسعة من الفكر حيث لم يكن أحد حوله لكي يدلّه على الطريق، أو يتفهّم همومه، أو يتواصل معه. وجدير بالذكر أن الأب مالبرانش كان أحد تلامذة ديكارت، مثله في ذلك مثل سبينوزا، وكان موقفه من المعجزات الواردة في الإنجيل يشبه موقف سبينوزا ولكنه لا يخلص إلى النتيجة نفسها، فهو لا يعتبر أن المعجزة مستحيلة الحصول على الرغم من تعارضها مع قوانين الفيزياء والطبيعة. وأما سبينوزا فيرى أن كل التصورات الخيالية الواردة في الكتابات المقدسة وكل القصص

(٣) للمزيد من الاطلاع على رأي سبينوزا في الدين انظر الكتاب التالي: **سبينوزا: اللاهوت والسياسة**. تأليف: ستنيسلاس بريتون، منشورات دوكلي، باريس، ١٩٧٧.

- Spinoza: *Théologie et politique*, Desclée, Paris, 1977.

والحكايات الخارقة للعادة فإنها مستخدمة فقط كوعاء، أو كأداة ناقلة للوحي، ولا قيمة لها بحد ذاتها وإنما قيمتها في التعاليم الأخلاقية أو الروحية التي ترمز إليها. وهكذا استبق سپينوزا على أحدث النظريات المعاصرة في ما يخص تفسير الإنجيل. وهي النظرية المدعوّة بنزع الأسطورة عن الإنجيل الذي قال به عالم اللاهوت الألماني المتحرر رودولف بولتمان (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦) وكان أستاذاً لتفسير العهد الجديد في جامعة ماربورغ بألمانيا. وتتلخص نظريته الشهيرة في الآتي: إن قصص المعجزات الواردة في الإنجيل ما هي إلا أساطير، أي حكايات ما قبل علمية. وكانت هي الوسيلة الوحيدة آنذاك لتصوّر العالم أو لتفسير ظواهره الطبيعية كما كانت الوسيلة الوحيدة لإقناع الناس الذين تسيطر عليهم العقلية الخيالية أو الأسطورية في ذلك الزمان. فالعلم الحديث لم يكن قد نشأ بعد والعقلية السائدة كانت بدائية. وبالتالي فالأسطورة كانت تشكل في العصور القديمة، أي قبل ظهور العلم الحديث، الوسيلة لفهم الوجود البشري أو للتعبير عنه ولكننا لم نعد بحاجة إليها الآن في عصر العلم والعقل. وبالتالي فبإمكاننا أن ننظف الإنجيل من هذه العقلية الأسطورية لكي نتوصل إلى نواته الأخلاقية الحقيقية المختبئة وراء تراكمات الأساطير. يضاف إلى ذلك أن المعجزة ليست مجانية: فهي ترمز إلى شيء معيّن، أو إلى تهذيب أخلاقي أو قيمة روحية. ونحن لسنا مضطرين إلى الاقتناع بها وإلى خرقها لنظام الطبيعة وقوانين الكون لكي نكون مؤمنين. فمن الواضح أننا نعيش الآن في عصر العلم والقوانين الفيزيائية والكيميائية، ولم نعد قادرين على تصديق الحكايات التي تقول بأن المسيح كان يبعث الموتى من قبورهم أو يشفي الأعمى بمجرد أن يمرّر يده أمام عينيه أو يمشي على الماء... لسنا مجبرين على تصديق كل ذلك الآن لكي نكون مؤمنين حقيقيين كما كانت تفعل الأجيال السابقة. وإنما يكفي أن نفهم المغزى الكائن وراء المعجزة أو القيمة التي ترمز إليها. وهي قيمة إنسانية تتعاطف مع الأعمى أو المريض أو الفقير المنبوذ أو المرأة المخطئة إلخ.. وهذا

هو معنى نزع الأسطورة عن الإنجيل: إنه يعني تقديم قراءة عقلانية له، قراءة تليق بعصرنا أو بوعي معاصرينا الذي أصبح مغموساً بالعقلية العلمية وبخاصة في أوروبا. كل هذا استبق عليه سبينوزا بمئتي سنة على الأقل.. وهنا تكمن دهشته أو عبقريته الخارقة.

يحصل كل ذلك كما لو أنه رأى بأم عينيه ما سوف يستجدّ في القرون المقبلة. ففي رأيه أن الكتابات المقدسة لا تقدّم لنا معرفة عقلانية للأمور والظواهر، وإنما لها قيمة عملية فقط. وبالتالي فلا ينبغي أن نطالبها بما لا تستطيع تقديمه. إنها لا تقدّم لنا إلا التعاليم الأخلاقية التي تهدينا في سلوكنا الحياتي وتؤدي إلى نجاة روحنا في الدار الآخرة. وإذا ما اعترفنا بأن الكتابات المقدسة تحتوي على كلام الله، فإنه ينبغي أن نلخّص هذا الكلام بالشرع الإلهي. وهذا الشرع يأمر بشيء أساسي: محبة الله والآخرين. هكذا يلخّص سبينوزا الدين كله بعبارة واحدة. ولا يعتبر ذلك اختزالاً عقلانياً للدين. فالنصوص المقدسة نفسها تقول بأن الشرع الإلهي مطبوع في قلب الإنسان. هذا ما نجده في العهد القديم، وهذا ما أكّد عليه المسيح في العهد الجديد عندما دعا إلى محبة الجار أو الآخر ومعاملته كما نحب أن نُعامَل نحن. هكذا نجد أن الدين، بالنسبة إلى سبينوزا، هو التعامل الأخلاقي مع الآخرين لا أكثر ولا أقل. ولكن لا علاقة للدين بالفكر النظري أو بالتفسير العقلاني لظواهر الطبيعة والكون. فهذه الأشياء من اختصاص العلم الفيزيائي لا الدين. إنها من اختصاص الفلسفة والعقل.

على هذا النحو تمكن سبينوزا من فصل الفلسفة عن اللاهوت وتحديد مجال خاص لكل منهما لا يتعداه داعياً إلى عدم الخلط بينهما كما يفعل التوفيقيون أو التلفيقيون. فللدين مجاله، وللعقل مجاله. وهكذا حرَّر الفلسفة من هيمنة علم اللاهوت المسيحي الذي كان يقمعها طوال العصور السابقة ويعتبرها خادماً له. ففي رأي سبينوزا، وهو رأي حديث جداً، فإن الفكري الفلسفي يمارس عمله في مجال خارجي كلياً عن

مجال الإيمان. وإذا ما أخضعنا الفلسفة للإيمان أو للدين فإنها تختنق فوراً، أو تذبل وتموت. والدليل على ذلك ما حصل في عالم الإسلام أو في عالم المسيحية الأوروبية القروسطية قبل أن ينتصر التنوير لاحقاً. وهذا لا يعني أن سپينوزا كان ملحداً أو كافراً كما تقول الصورة العنيدة الشائعة عنه. فالواقع أنه كان مؤمناً، ولكن بالمعنى الواسع للكلمة: أي بالمعنى الذي يتجاوز نطاق دين محدد بعينه. فهو يتحدث عن الدين الحقيقي بالنسبة إلى الجنس البشري كله، لا بالنسبة إلى اليهود أو المسيحيين فقط. وهذا الدين الكوني الذي ينطبق على جميع البشر يتمثل بالعقائد التالية: الله موجود، وعنايته تشمل كل شيء، وهو قادر على كل شيء، وأمره يقضي بسعادة الإنسان الطيب وتعاسة الإنسان الشرير، ثم إن نجاتنا في الدار الآخرة تتوقف على نعمته وفضله ومدى فعلنا للخير. يضاف إلى ذلك المبدأ الأساسي التالي: ينبغي أن نحب الله والآخرين وأن نتعامل معهم بشكل مستقيم كما نحب أن نُعامَل نحن... هذا هو دين سپينوزا ملخَّصاً في كلمات معدودات. في الواقع إن هذا التصور يشبه عقيدة الدين الطبيعي التي بلورها فلاسفة الإنكليز ثم أخذها ڤولتير عنهم في القرن الثامن عشر. وكان الهدف من بلورة هذا التدين الطبيعي (أو العقلاني) هو مكافحة التدين الأصولي أو التعصب الطائفي الذي كان يضرب أطنابه في أوروبا آنذاك. فإيمان اللاهوتيين أو رجال الدين كان هو إيمان التعصب وبثّ الفرقة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، أو حتى داخل المسيحيين أنفسهم كاثوليكيين أو پروتستانتيين.

تبقى نقطة أساسية ينبغي أن نضيفها هنا لكي تكتمل الصورة. في الواقع إن العقيدة المعروضة هنا تخلّى عنها سپينوزا في كتابه اللاحق «الأخلاق». فتصوّر الله على أساس أنه قاضٍ أو سيد مهيمن هو تصوّر خيالي مرفوض تماماً في الكتاب المذكور لأنه يعني تشبيه الله بالإنسان أو بالصفات الإنسانية. نقول ذلك ونحن نعلم أن سپينوزا راح يبلور تصوراً آخر مختلفاً عن الله في كتابه الفلسفي الأساسي. إنه تصور يطابق بين الله وكلية

ما هو موجود أي كلية الطبيعة وقوانين الطبيعة. ولكنه تبنّى التصور العقائدي السابق لكي يصل إلى عقول الملايين من البشر المؤمنين بوجود إله شخصي. فالعامة لا تفهم إلا عن طريق التشبيه. في الواقع إن الإيمان ضروري للعامة فقط، وأما النخبة المثقفة أو الفلسفية فلها طريق آخر يرضيها هو: طريق الغبطة الفلسفية. بمعنى آخر فإن الدين يكفي للعامة، والفلسفة خصصت للنخبة، ولا ينبغي الخلط بينهما. فالنخبة المفكرة يكفيها العقل كهادٍ ودليل، وليست بحاجة إلى كتب مقدسة أو وحي خارق للعادة أو معجزات. إنها قادرة عن طريق العقل على التوصل إلى الحقيقة من جهة وإلى اتباع الفضيلة والاستقامة في سلوكها اليومي من جهة أخرى.

على مدار كتابه «مقالة في اللاهوت السياسي» نلاحظ أن سبينوزا يفترض الشيء الأساسي التالي: وهو أن الكتاب المقدس يحتوي على الوحي الإلهي. لماذا يفعل ذلك ونحن نعلم أنه لم يكن مؤمناً بالمعنى التقليدي للكلمة؟ لأنه كان يتوجه بالخطاب إلى المؤمنين المستنيرين، ولأن الأغلبية الساحقة من أناس عصره كانوا مؤمنين. وبالتالي فهو لا يريد أن يحدث القطيعة معهم لأنه عندئذٍ يصبح خارج قومه وعاجزاً عن التأثير عليهم أو التواصل معهم. وهذا لا يعني أنه كان منافقاً أبداً. فالرجل أبعد ما يكون عن ذلك، ونزاهته واستقامته مشهود بهما حتى من قبل أعدائه. لقد كان من النزاهة والعفّة والزهد في ممتلكات الحياة الدنيا إلى درجة أن بعضهم وصفه بالقديس العلماني! ولكنه لكي يحافظ على التواصل مع أناس عصره، ولكي يستطيع إقناعهم بمحاجّاته الفكرية ورؤياه الواسعة للأمور فإنه كان مضطراً إلى الارتكاز على بعض العقائد التي تشكل الأرضية المشتركة في ذلك العصر. ولكن هل كان هو شخصياً يعتقد بأن الله تجلّى للأنبياء؟ هل كان يعتقد بإمكانية الوحي الخارق للعادة؟ إنه على الأقل يعترف بأنه لا يعرف كيف حصل الوحي بالفعل. ففي رأيه أنه عبارة عن ظاهرة خارقة للطبيعة، ظاهرة حصلت في خيال بعض البشر ممن ندعوهم بالأنبياء. وهم أناس يتحلّون بتقى

وورع وأخلاقية عالية. ولكن على الرغم من ذلك فإن الوحي لا يرتقي بالنسبة إليه إلى مستوى المعرفة الفلسفية العقلانية. يضاف إلى ذلك أنه ليس مفيداً إلا بالنسبة إلى أولئك الذين لا يستطيعون فهم هذه المعرفة أو الارتفاع إلى مستواها: أي ليس ضرورياً إلا لعامة البشر.

هكذا نجد أن سپينوزا قلب الأمور عاليها سافلها. فلأول مرة في تاريخ الفكر يظهر شخص لكي يقول لنا بأن الفلسفة تعلو على الوحي! وكنا قد تعلمنا على مدار العصور السابقة بأن الوحي هو الذي يعلو على كل شيء. ولكن يقال بأن الفارابي سبقه إلى ذلك. مهما يكن من أمر ولكي يرضي سپينوزا أصدقاءه المسيحيين الليبراليين الذين كانوا يحمونه من المتطرفين ويساعدونه فإنه راح يعترف بوجود شكل من أشكال الوحي يعلو على الوحي المعروف. كيف ذلك؟ وما معنى هذا الوحي الأعلى أو ذو المرتبة العليا؟ يعتقد سپينوزا بأن موسى وعيسى يرتفعان فوق جميع أنبياء التوراة. وبالتالي فالوحي الذي خُصّا به كان أهم. صحيح أن الأنبياء كلهم كانوا رؤيويين: بمعنى أنهم كانوا يرون ما لا يُرى وقادرون ببصيرتهم على كشف أعماق الغيب وهذه خاصية لا يتمتع بها الناس العاديون. فخيال الأنبياء وحدهم قادر على التواصل مع الاستلهام الإلهي. ولكن موسى عرف تواصلاً أعلى أو وحياً أعلى عندما تجلّى الله له وجهاً لوجه. إنه كليم الله كما جاء في القرآن. وكان ذلك فضلاً استثنائياً خصَّه الله به دون غيره. بل أُتيح لموسى أن يتحدث مع الله قليلاً... وهذا ما لم يحصل لبشري قط. أما عيسى فكان حظه أعظم! فالله ذاته تحدث من خلاله أو بفمه. لقد انصهر الله فيه أو تجسّد. لقد شهد الله حقيقة عن طريق وحي مباشر وكان على تواصل عقلي وذهني معه. وبهذا المعنى، يقول سپينوزا، فإن حكمة الله التي تتفوق على كل حكمة بشرية راحت تتجسد في المسيح على هيئة طبيعة بشرية.

ولكن سپينوزا يقول في مكان آخر بأنه يستحيل أن يتجسد الله في طبيعة بشرية.

فكيف يمكن أن نحل هذا التناقض؟ في الواقع لا يمكن فهمه إلا إذا موضعنا سبينوزا في عصره. فالرجل كانت أفكاره خطرة جداً وسابقة لعصرها بكثير. وبالتالي فقد كان مضطراً إلى تقديم بعض التنازلات للجو المحيط دون أن يعني ذلك تخلّيه عن الفكر العقلاني أو الفلسفي.





ڤولتير زعيم الأنوار الفرنسية

كان ينبغي أن أقول ڤولتير زعيم الأنوار الأوروبية. ذلك أنه تجاوز النطاق الفرنسي من حيث الحجم والشهرة، ووصلت أصداؤه إلى مختلف أرجاء القارة الأوروبية: من إنكلترا إلى ألمانيا إلى هولندا إلى روسيا... بل بلغ به الأمر حد مراسلة الملوك ومجالستهم والتعامل معهم معاملة الند للند. فقد كان صديقاً حميماً لفريديريك الثاني، ملك بروسيا، أي ألمانيا في ذلك الزمان. وهو الملقب بفريديريك الكبير أو بالمستبد المستنير لأنه شجع الفلسفة والعلوم في عصره، على عكس المستبدين الظلاميين كلويس الخامس عشر، الذين لم يشجعوا إلا التراث التقليدي و الدين. وقد عاش في كنف فريديريك هذا أكثر من ثلاث سنوات معززاً مكرماً تارة، ومراقباً مشبوهاً تارة أخرى. وذاق طعم العلاقة «الحلوة ـ المرة» التي يتعاطاها المثقفون عادة مع السلطة حتى ولو كانت سلطة مستنيرة... فملك بروسيا كان يريد أن يستخدمه لصالحه، لبثّ دعايته في الأقاليم، ولتدجينه بشكل ما. وهو كان يريد أن يستخدم هامش الحرية الذي أمَّنه له فريديريك الكبير من أجل تطوير فلسفته وتعميق أفكاره ونشر فكر التنوير في كل مكان. وإذا كان فريديريك ملك السياسة والجيوش الجرارة في وقته، فإن ڤولتير كان يعتبر نفسه ملك الفكر. وما كان من السهل أن يتعايش ملكان اثنان في الحيز الضيق نفسه من الأرض. نقول ذلك على الرغم من الإعجاب المتبادل الذي كان سائداً بينهما خصوصاً في المراحل الأولى. وهو إعجاب لم ينته حتى بعد أن اختلفا وافترقا.

كذلك دعته كاترين الثانية، ملكة روسيا، إلى زيارتها أيضاً، ولكن العمر كان قد

تقدم به كثيراً ولم يعد قادراً على تحمّل مشاق سفرة طويلة كهذه. وحده ملك فرنسا الغبي لويس الخامس عشر رفض أن يستقبله في بلاطه أو يتعامل معه. بل رفض أن يسمح له بزيارة بلاده ومسقط رأسه باريس. وهكذا ظل منفياً لمدة ثلاثين سنة، وانطبقت عليه تلك العبارة الشهيرة: لا نبيٌّ في قومه.

ويمكن القول بأن ڤولتير الكاثوليكي الأصل عاش معظم حياته في البلدان البروتستانتية (إنكلترا، بروسيا، جنيف) لأنه كان يجد فيها متنفساً وهامشاً من الحرية على عكس البلدان الكاثوليكية المتزمتة كفرنسا وإسبانيا وإيطاليا. وفي القسم الأخير من حياته راح يعيش على الحدود، أي رجلاً في فرنسا ورجلاً في سويسرا، لكي يهرب بأقصى سرعة ممكنة إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك.

ينبغي العلم أن مثقفي أوروبا في ذلك الزمان كانوا مهددين في كل لحظة بحياتهم ورزقهم أو كتبهم ومخطوطاتهم. وكانوا يعيشون منفيين أو هاربين معظم الوقت. وكان سيف الرقابة الدينية أو السياسية مسلّطاً عليهم وعلى ما يكتبونه باستمرار. ولذلك كانوا ينشرون مؤلفاتهم في أمستردام بهولندا أو في إنكلترا ثم يدخلونها سرّاً، أي تحت المعطف، إلى فرنسا. وفي أحيان كثيرة كانت تصدر بأسماء مستعارة أو بدون اسم خوفاً من سيف الرقابة والملاحقة. كانوا يخوضون حرباً تكتيكية، أو حرب مواقع، مع السلطة وممثليها، ثم مع الكنيسة بشكل خاص. ومن رحم هذه الحروب السرية ـ العلنية خرجت الحريات الحديثة. وبالتالي فلا ينبغي أن تخدعنا الصورة الزاهية للحريات الواسعة والمنتشرة الآن في كل أنحاء أوروبا، فهي لم تهبط عليهم كهدية من السماء، وإنما انتزعوها شبراً شبراً، وفتراً فتراً، وبعد نضال طويل ومرير.

ما هي المعركة الأساسية لڤولتير؟ ما الرسالة التي كرّس نفسه لها طوال حياته كلها؟ (فهو لم يتزوج ولم ينجب الأطفال). إنها تتلخّص بكلمة واحدة: محاربة الوحش الضاري، بحسب تعبيره الحرفي: أي التعصب والإكراه في الدين. إنها تتمثل بمحاربة



الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين الذين كانوا يسيطرون على عقول الشعب الفقير والجاهل وينشرون أفكار التعصب في كل مكان. ثم تتمثل أيضاً بمحاربة الاستبداد السياسي المرتبط بكل ذلك، دون أن يعني هذا أن ڤولتير كان ضد النظام الملكي، أو ضد الإيمان في المطلق. فعلى عكس الأسطورة الشائعة فإن ڤولتير لم يكن ملحداً ولا مادياً صرفاً على طريقة بعض فلاسفة التنوير الآخرين من أمثال دولامتري، أو البارون دولباك، أو هيلفيتيوس، أو حتى ديدرو. وإنما كان مؤمناً، ولكنه إيمان الفلاسفة، لا إيمان الكهنة أو عامة الشعب. بمعنى أنه كان يؤمن بوجود الله أو الكائن الأعلى أو المهندس الأكبر للكون وينفي ما عدا ذلك من عقائد وطقوس مسيحية (كالإيمان بالمعجزات، أو بالخرافات، أو حتى بالصفة الإلهية للمسيح. وعنده أن المسيح شخص بشري. صحيح أنه أعظم شخص ظهر على وجه الأرض بالنسبة إليه ولكنه شخص فقط). ولم يكن يعتقد بضرورة تأدية الشعائر والطقوس. وإنما كان يعتبر ذلك خاصاً بالعامة فقط، وليس بالنخبة المستنيرة، فهي ليست بحاجة إليها لكي تكون أخلاقية في سلوكها. وكبقية فلاسفة التنوير كان يرى أنه ينبغي تنوير العامة شيئاً فشيئاً حتى تخرج من ظلمات الجهل والتعصب الديني وسيطرة الكاهن المسيحي، وتدخل في مرحلة التحضُّر والعقلانية والتقدم. وقد فعل ڤولتير كل شيء لكي ينتزع السلطة السياسية (أو الزمنية) من براثن الكنيسة الكاثوليكية، ولكي يخفف من حدة هيمنتها على الأرواح والعقول. وقد صدَّق المستقبل نبوءته وتوجهه الأساسي في ما يخص هذه النقطة. فالواقع أن القرن التاسع عشر كله أنجز مشروعه عندما فصل الكنيسة عن الدولة وحرَّر السياسة من هيمنة القساوسة والمطارنة والكرادلة وبقية الأصوليين. وكان ذلك أحد الأسباب الأساسية لتقدم أوروبا وتفوّقها على مختلف أنحاء العالم، وتحوّلها إلى منارة حضارية فعلاً. باختصار فإن ڤولتير كان يريد أن يحلّ حزب الفلاسفة محل حزب الكهنة والأصوليين في قصور السلطة وعلى رأس الإدارات والمؤسسات الرسمية

للدولة. وفي الوقت نفسه كان يريد أن يعيد الكهنة إلى كنائسهم لكي يشغلوا أنفسهم بأمور الدين والعبادة والآخرة فقط. فهنا تكمن مهمتهم الأساسية وليس في أي مكان آخر. وذلك لأنهم إذا ما انحرفوا عن مهمتهم الأساسية وشغلوا أنفسهم بأمور الدنيا ولوّثوا الدين بالسياسة ومناوراتها ومساوماتها فسد كل شيء وخسر الناس الدنيا والآخرة. وقد تحقق برنامجه بشكل حرفي تقريباً بعد مئة سنة من موته. ولذلك فإن كهنة فرنسا لا يزالون يحقدون عليه حتى هذه اللحظة ويكرهون ذكر اسمه. والدليل على ذلك هجوم كاردينال باريس السابق (لوستيجر) عليه في أحد كتبه الأخيرة، فقد اعتبره المسؤول الأساسي عن تراجع المسيحية في فرنسا وانصراف الناس عن الدين.

كان ڤولتير أمةً وحده. فقد شقَّ التاريخ المسيحي والأوروبي إلى نصفين: ما قبله وما بعده. ويتفق مؤرخو الفكر على موضعة القطيعة الإبستمولوجية الكبرى في منتصف القرن الثامن عشر: أي في الوقت الذي ظهرت فيه مؤلفاته الأساسية بالإضافة إلى مؤلفات جان جاك روسو وديدرو وجماعة الموسوعيين. عندئذٍ حصل الانقلاب الحقيقي وانتقلت البشرية الأوروبية من عقلية القرون الوسطى الكهنوتية الإقطاعية إلى عقلية العصور الحديثة العلمانية الديمقراطية. فقد كان الرأس المدبّر لحزب الفلاسفة أو لحزب التنوير. وكان يعتقد أن التنوير سوف يصعد رويداً رويداً حتى يشمل كل الظواهر، وكل القضايا، وكل العقول. عندئذٍ تخرج البشرية من المرحلة الطائفية الهمجية، لكي تدخل في المرحلة الحضارية العقلانية. وعندئذٍ يتم القضاء على التعصب الديني الذي يشبه الأخطبوط الأفعواني والذي كان يشكل عدوه الأول. ليس غريباً، والحالة هذه، أن يكون نيتشه الذي لا يعجبه العجب قد أهدى إليه كتابه المعروف «في ما وراء الخير والشر» قائلاً: «إلى ڤولتير، أحد كبار محرِّري الروح البشرية»!..

ولم يكن ڤولتير ليتوانى عن التدخل في القضايا الساخنة في عصره وبخاصة قضايا

الاضطهاد الديني الذي يلاحق الناس على آرائهم وعقائدهم الداخلية. وقد أحدث ضجة كبرى وشغل فرنسا كلها بقضية «كالاس»: أي تلك العائلة الپروتستانتية المضطهدة من قبل الأغلبية الكاثوليكية في مدينة تولوز. فقد لاحقوها وحاصروها ومزّقوها إرباً إرباً في نهاية المطاف. وضرب بذلك مثلاً على الجرأة والشجاعة وتطبيق أفكاره على أرض الواقع وعدم الاكتفاء بالتنظير المجاني كما يفعل بعض المثقفين. ودشَّن بذلك صورة المثقف «الملتزم» بالمعنى الحديث للكلمة: أي المثقف الذي يمثل ضمير الأمة بأسرها في لحظة ما من لحظات التاريخ. إنه المثقف الذي ينهض ضد مذهبه أو طائفته إذا لزم الأمر. وسار على هديه في القرن التاسع عشر ڤيكتور هيغو وإميل زولا، وفي القرن العشرين جان پول سارتر وميشيل فوكو وجيل ديلوز ومكسيم رودنسون وآخرون عديدون.

في عام ١٧٧٨ صدر فرمان عن قصر ڤرساي يقول بأنه لا مانع من عودة ڤولتير إلى باريس. ويضيف الأمر الملكي قائلاً: «إننا لا نرحب به ولا نتمنى عودته، ولكننا لن نقبض عليه إذا ما عاد».

وعلى الفور أعطى ڤولتير الأوامر للخدم والحشم بتحضير العربة وإسراج الجياد. فقد طال الغياب ثلاثين سنة ولم يكحِّل عينيه برؤية مسقط رأسه: باريس وضواحيها. هناك حيث مرابع طفولته وذكريات الشباب الأول، انقضت ثلاثون سنة وهو محروم منها في المنافي القريبة أو البعيدة. وفي أقل من عشرة أيام يقطع «الختيار» تلك المسافة الفاصلة بين الحدود السويسرية والعاصمة الفرنسية (أو العاصمة الثانية، لأن العاصمة الأولى كانت آنذاك ڤرساي). وما إن سمعت باريس بالخبر حتى هبَّت عن بكرة أبيها تستقبله. وحصل الهرج والمرج وامتلأت الشوارع بالبشر، ورفعت صوره كالأعلام في كل مكان. واشتد الازدحام على باب الفندق الذي ينزل فيه إلى درجة أن أصدقاءه خافوا عليه، وكان قد بلغ من العمر عتياً (٨٤ عاماً، أي قبل وفاته بثلاثة أشهر). وراح

يستقبل الوفود تلو الوفود على الرغم من اعتلال صحته. واحتشدت الجماهير تحت نافذته لكي تلمحه ولو للحظة وصعدت الهتافات من كل مكان. واهتزّ الملك على عرشه في قصر ڤرساي واستشاط غضباً، ولكن دون أن يستطيع فعل أي شيء. كل ما فعله هو أنه منع زوجته (ماري أنطوانيت) من حضور حفل تتويج ڤولتير في مسرح «الكوميديا الفرنسية». وقد كانت راغبة في ذلك. كانت تريد أن ترى بأم عينيها أشهر شخصية أنجبتها فرنسا في القرن الثامن عشر. وتضاءلت كل الشخصيات الكبرى أمامه، وما كان كبيراً أصبح صغيراً. ويقال إنّه حتى الفيلسوف ديدرو هرع مسرعاً للمثول بين يديه كتلميذ. وكذلك فعل بقية الفلاسفة وكل ما تمتلكه فرنسا من عقول.

ولكن هل يستطيع أن يستقبل كل شخصيات باريس من أرستقراطيين وبورجوازيين وعلماء وكتّاب؟ وعلى الرغم من أن فندقه كان مراقباً من قبل المخابرات الملكية وأن الشخصيات الوافدة كانت تخاطر بأرواحها أو بمناصبها إذا ما زارته فإنها ما انفكت تتوافد عليه كالخيط الطويل الذي لا ينقطع. وخيَّم الصمت الرهيب على السوربون (قلعة الرجعية الكاثوليكية والجمود الفكري في ذلك الزمان). وسكت البرلمان. وبدا واضحاً أن ڤولتير والشعب والنخبة المستنيرة في جهة، ولويس السادس عشر والكهنة الأصوليين والطبقات الإقطاعية المترفة في جهة أخرى. نحن الآن في عام ١٧٧٨. يكاد يُسمع هدير الثورة الفرنسية.



القاموس العام لڤولتير

كل من يهمّهم التنوير ويريدون أن يعرفوا كيف أشرق بأشعته على أوروبا فأضاءها وصنع حضارتها ينبغي أن يبتهجوا لصدور «القاموس العام لڤولتير»[1] هذا المؤلف الضخم. الذي يمكن للقارئ الفرنسي أن يجد المفاتيح الأساسية لكل ما يتعلق بڤولتير وحياته وفكره مجموعةً بين دفتي كتاب واحد يتجاوز الألف ومئتين وخمسين صفحة من القطع الكبير.

إنه قاموس بكل ما للكلمة من معنى. إذا أردت أن تعرف مثلاً موقف ڤولتير من الدين فما عليك إلا أن تفتح الكتاب على كلمة «دين» الواردة في الصفحة (١٠٤٥) والتي تشغل حوالى خمس صفحات، وهي مادة طويلة نظراً لخطورة الموضوع. وإذا أردت أن تعرف رأي ڤولتير بالفلاسفة الآخرين المعاصرين له كديدرو وروسو ودالامبير فما عليك إلا أن تفتح القاموس على هذه الأسماء بكل بساطة، فهي مرتبة بحسب تسلسل الحروف الأبجدية تماماً كأي قاموس آخر. وإذا أردت التوسع أكثر حول أي مادة من المواد فإن القاموس يقدم لك في آخر كل مقالة مجموعة من المراجع الهامة المتعلقة بها. إنه قاموس جامع مانع لا يهمل أي شخص تعرف عليه ڤولتير في حياته أو أي مسألة شغلته وأثارت اهتمامه. فمثلاً هناك مادة عن المستبدّ المستنير فريدريك الثاني ملك بروسيا الذي كان صديقاً لڤولتير بل تلميذاً له في البداية قبل أن يختصما وتسوء

---

(1) Raymond Trousson et Jeroom Vercruysse, *Dictionnaire général de Voltaire*, Honoré champion, Paris.
القاموس العام لڤولتير، تأليف مجموعة من الباحثين وأساتذة الجامعة تحت إشراف: ريمون تروسون وجيروم فيركريس هونوريه شامبيون، باريس.



علاقتهما ثم تعود من جديد. ومن يريد أن يوسع معلوماته عن علاقة المثقف بالسلطة في ذلك الزمان فما عليه إلا أن يقرأ هذه المادة المثيرة للاهتمام. ومعلوم أن ڤولتير قال لفريدريك الثاني عبارته الشهيرة في إحدى الرسائل: لم أستطع العيش بدونك، ولا معك! ويبدو أن ملك بروسيا كان يبادله الإحساس نفسه. ولكن هل يمكن أن يجتمع ملكان تحت سقف واحد؟ ألم يكن ڤولتير يعتبر نفسه ملك الفكر؟ ألم يكن يجالس الملوك مجالسة الندّ للند؟ ومن يستطيع أن يتحمل شخصية ڤولتير وهيمنتها؟

ما الشيء الذي كان يجمع ڤولتير بأقوى ملك عرفته ألمانيا في تاريخها كله؟ إنه الكره المشترك للتعصب الديني والطائفي الذي كان يضرب أطنابه في أوروبا آنذاك ويشعل الحرب الضارية بين المذهبين الأساسيين للمسيحية الأوروبية: أي المذهب الكاثوليكي، والمذهب البروتستانتي. وكان يجمع بينهما أيضاً حب الفلسفة والفكر لأن فريدريك الثاني كان يعتبر نفسه فيلسوفاً أيضاً، وكان يحاول التقرب من الفلاسفة (نحن نقول الآن المثقفين) بألف شكل وشكل. ولذلك دعا إلى بلاطه كبار علماء أوروبا وبخاصة أولئك الملاحقين في بلادهم لأسباب طائفية أو لأنهم لا يستطيعون التعبير عن أفكارهم بكل حرية. ثم أنشأ أكاديمية في برلين لكي تجمعهم وأجزل لهم العطايا والرواتب، ومن بينهم ڤولتير بالطبع، وكان ملاحقاً من قبل ملك فرنسا أو حاشيته الظلامية والكارهة للفكر الجديد، وقد سجنوه مرتين في سجن الباستيل.

لقد ساهم في تأليف هذا القاموس الضخم ما لا يقل عن خمسة وخمسين باحثاً فرنسياً وأوروبياً من كبار المختصين في الدراسات الڤولتيرية أو في فكر القرن الثامن عشر بشكل عام، أي قرن التنوير. فمادة «الدين» مثلاً كتبها شارل بورسيه الباحث في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية، ومما جاء فيها:

لقد أمضى ڤولتير حياته وهو يشرح موقفه من الدين أو يحاول تفسير الدين وفهمه بطريقة أخرى غير التي كانت سائدة في عصره وفي أوساط رجال الدين. وكانت عائلته



مسيحية تنتمي إلى المذهب الكاثوليكي كأغلبية الشعب الفرنسي ولكنه انفصل عن هذا المذهب في ما بعد وأصبح العدو اللدود للأصوليين الكاثوليكيين.

والواقع أنه حاول كبقية الفلاسفة المعاصرين له أن يستخلص النواة العقلانية الموجودة في كل الأديان وليس في المسيحية فقط. ولكن هذه النواة مطموسة تحت أكداس من الأساطير والطقوس والشعائر والخرافات المضادة للعقل. والغريب العجيب هو أن ڤولتير كان يهتم بأديان أخرى غير دينه: كدين الهند، والصين، وفارس، والإسلام بشكل عام. وكان يقرأ القرآن في الترجمة الفرنسية أو اللاتينية!

وكان ڤولتير يركز على الجانب الأخلاقي من الدين ويهمل ما عداه من عقائد خصوصية وطقوس. فالأديان جميعها تدعو إلى محبة الآخرين، واحترام الجار مثلاً، أو الصدق، والنزاهة، واتباع مكارم الأخلاق. ولكن المشكلة في نظره هي أن رجال الدين في عصره هم أول من ينحرف عن هذه المبادئ التي يعظون الناس بها!

يضاف إلى ذلك أن الطقوس والشعائر والعقائد اللاهوتية تختلف من دين إلى آخر. ولذلك فإن ڤولتير يقلّل من أهميتها، ويعتبرها نسبية لا مطلقة على عكس ما يزعم المتدينون من مختلف المذاهب. وبالتالي فالشيء المهم في المسيحية ليس طقوسها بحسب رأيه، وليس عقائدها الداخلية المضادة للعقل في معظمها، وإنما المبادئ الأخلاقية التي نصَّت عليها في الإنجيل. وقد شُغل ڤولتير طوال حياته بدراسة الأديان المختلفة والمقارنة في ما بينها، وهذا ما أدى إلى تحجيم أهمية المسيحية التي كانت تعتبر نفسها بمثابة الدين الكوني الوحيد الصحيح وبقية الأديان الأخرى باطلة..

وعندما لاحظ ڤولتير أن المتعصبين يؤلّبون الناس بعضهم على بعض باسم الدين أو الاختلاف في المذهب، ثار عليهم وابتدأت بينه وبينهم حرب شعواء لم تنته إلا بموته. وقد نصَّب نفسه كبطل للتعددية الدينية أو المذهبية داخل المجتمع ودعا الناس إلى التسامح لأنه لا يوجد مجتمع متجانس كلياً من الناحية الدينية، وحتى لو وجد فإن

الانقسامات بين الناس سوف تحصل على أساس آخر كالاختلاف في الآراء أو في طريقة تفسير الدين وتأويله، وبالتالي فالتعددية شيء إجباري والاعتراف بها ضروري.

وقد انتهى الأمر بڤولتير إلى حد الدعوة إلى دين بدون عقائد لاهوتية أو معجزات أو طقوس وقال بأن أي دين يدعو إلى الخير وينهى عن الشر هو دين صحيح. وأما ما عدا ذلك من طقوس وشعائر شكلانية فلا أهمية له. وقد لاحظ أن الكثيرين من المتدينين في عصره، بل على مدار التاريخ البشري، كانوا يمارسون الطقوس والشعائر وفي الوقت نفسه يدعون إلى كره أبناء المذاهب الأخرى وحتى قتلهم واستئصالهم لأنهم لا يمارسون شعائرهم تلك ولا يشاطرونهم عقائدهم اللاهوتية.

ولذلك حاول تنظيف الدين المسيحي من كل الشوائب والقشور والطقوس الخارجية لكي يتحول إلى دين عقلاني فقط: أي دين يأمر بالخير والمعروف، وينهى عن المنكر ويجعل من صاحبه مواطناً صالحاً في المجتمع. فالدين هو المعاملة في نهاية المطاف بالنسبة إلى ڤولتير، وما عدا ذلك عبارة عن قشور لا أهمية لها. فإذا كنت أعامل الناس بطريقة حسنة وأخدم المجتمع والمصلحة العامة فأنا من أفضل المؤمنين.

ولذلك ركز ڤولتير على ما دعاه هيغل لاحقاً بالدين الداخلي الجوّاني لا الخارجي الاستعراضي. وقال بأن المتديّن الحقيقي هو ذلك الشخص الذي لا يؤذي جيرانه ولا يحقد عليهم لمجرد أنهم ينتمون إلى دين آخر غير دينه، أو مذهب آخر غير مذهبه. فإذا كنت صادقاً، مستقيم السلوك فعلاً لا قولاً فقط، فإنك مؤمن حقيقي حتى ولو لم تصلّ في الكنيسة مرة واحدة في حياتك!

وأما من يريد أن يطّلع على موقف ڤولتير من الإسلام فما عليه إلا أن يفتح القاموس على مادة «إسلام» بالذات، وهي تقع في ست صفحات تقريباً، وبالتالي من أطول مواد الكتاب. ولكن لا أستطيع التوقف عندها هنا لأن ذلك يتطلب مني الدخول في تفاصيل عديدة وشروحات تاريخية ضرورية من أجل منع الالتباس وسوء التفاهم.

وأنتقل إلى مادة «فلسفة» أو كيفية تصوّر ڤولتير للفلسفة. كان ڤولتير يعتبر نفسه تلميذاً للفلاسفة الإنكليز وبخاصة نيوتن في مجال الفيزياء والعلم الطبيعي، وجون لوك في الفلسفة العقلانية بالمعنى المحض للكلمة. وقد تنكّر لديكارت على الرغم من أنه فرنسي مثله لأنه قال بنظرية الأفكار الفطرية، وهي النظرية التي تقول بأننا نولد والأفكار مغروسة في رؤوسنا أو أذهاننا بالفطرة.

ومعلوم أن جون لوك الذي جاء بعد ديكارت مباشرة انتقد هذه النظرية وقال بعكسها. ويمكن تلخيص رأيه على النحو التالي: نحن نولد وليس في رأسنا شيء. نولد وذهننا كالصفحة البيضاء التي تنعكس عليها صور العالم المحيط بنا وأصواته وألوانه وروائحه وأحداثه وكل ما هو موجود فيه. وبعدئذٍ تتشكل تصوراتنا عن العالم. وقد أعجبت هذه النظرية ڤولتير كثيراً ولذلك قال عبارته الشهيرة: ربما لم يُخلق أي شخص في العالم أكثر حكمة، ومنهجية، ومنطقية، وعقلانية، ودقة من السيد جون لوك... فهو شخص لا يتيه في المجردات الميتافيزيقية وإنما يتحدث عن الواقع بشكل تجريبي، عملي، محسوس. ثم يقول عنه أيضاً: لقد عدت إلى لوك كما يعود الطفل إلى والده. ورميت نفسي في أحضانه، في أحضان هذا الرجل العظيم المتواضع الذي كان يتظاهر بأنه لا يعرف شيئاً!.. ووحده الجاهل يعتقد أنه يعرف..

لقد بلور ڤولتير تصورّه العقلاني عن الدين من خلال قراءة مفكري الإنكليز إلى حد كبير، ثم من خلال تجربته الشخصية ومراقبته لأحداث التاريخ البشري والمجازر الطائفية المرعبة التي حصلت بين البروتستانتيين والكاثوليكيين في فرنسا وعموم أوروبا. وكان يرى أن المبدأ الأساسي للدين العقلاني هو ذلك الذي يقول: إفعلْ للناس ما تحب أن يفعلوه لك. فهل هناك من شخص يحب لنفسه الضرر أو الشر؟ وكان ڤولتير يعتقد أن المفهوم العقلاني للدين ينطبق على جميع البشر، وليس على المسيحيين فقط، أو المسلمين، أو اليهود، أو البوذيين، أو الهندوسيين إلخ. فالجنس البشري واحد في

نهاية المطاف، كما أنه مزوّد بعقل واحد وبتركيبة نفسية واحدة كما يقول جون لوك. ومعلوم أن المبادئ الأخلاقية مشتركة أيضاً لدى الجنس البشري على الرغم من اختلاف أعراق الناس ومذاهبهم. وهي مرتكزة على الطبيعة الاجتماعية للإنسان بما هو حيوان اجتماعي. فإن ڤولتير على غرار لوك ما كان يعتقد بأن الأفكار والعواطف والمبادئ موجودة بشكل فطري أو غريزي لدى الإنسان. وإنما كان يعتقد بأن كل أفكارنا ناتجة عن الحواس واحتكاكنا بالعالم الخارجي. وبما أن جميع البشر لهم الحواس نفسها كالبصر، واللمس، والشمّ، والسمع، والعقل، وبما أن لهم الحاجات نفسها، فإن العلائق تنشأ بينهم وتربطهم بعضهم ببعض.

وفي كتابه المدعو بالقاموس الفلسفي يقول ڤولتير بأنه يهدف إلى إحداث ثورة في العقول، مرتكزة على ممارسة العقل والروح النقدية. وهي روح تتيح لنا التحرر من الأفكار المتعصبة التي نرثها عن عائلاتنا والتي هي كارهة للآخر بشكل مسبق لأنه يختلف عنا ديناً أو مذهباً أو أصلاً اجتماعياً، كما أنها تتيح لنا أن نفكر بشكل حر. ومعلوم أن فرنسا في عصر ڤولتير كانت محكومة من قبل الاستبداد السياسي المتحالف مع الأصولية المسيحية. وكان المجتمع خاضعاً للتصورات الطائفية نفسها الراسخة فيه منذ مئات السنين تماماً كما هو حال المجتمعات العربية والإسلامية اليوم.

ومعلوم أن ڤولتير كان يكره التعصب الديني كرهاً شديداً أو يعتبره عدوه الأول. وقد كرّس كل حياته تقريباً لمحاربته. ولذلك أصبح اسمه رمزاً لمناهضة الأصوليين المتزمتين في أي مكان كانوا ولأي دين انتسبوا. وخلّد اسمه في التاريخ كمناضل شديد المراس من أجل حرية الفكر. وكان يقول جملته الشهيرة التي ذهبت مثلاً والتي أسست العقلية الديمقراطية في الغرب: قد أختلف معك في الرأي ولكني مستعد لأن أدفع حياتي ثمناً من أجل أن تقول رأيك.

يقول المشرفان على تأليف هذا الكتاب ما معناه: لماذا لا يزال اسم ڤولتير يرنّ في



أسماعنا ويثير اهتمامنا حتى بعد مرور قرنين من الزمن على موته؟ لأنه كان يتمتع بذكاء لامع وعقل منطقي متماسك وثقافة واسعة واستثنائية. هذا بالإضافة إلى أسلوب تهكمي ساخر لا يضاهى. فڤولتير كاتب لا يمكن أن تملّ منه لأنه قد يضحكك في أي لحظة حتى على نفسه!

في نهاية العهد الملكي القديم، ثم بشكل أخص في عهد الثورة الفرنسية، راح الناس يعجبون به ويحيّون فيه المدافع الأول عن ضحايا الاضطهاد والتعصب الديني الأعمى. ولكن المحافظين والرجعيين الفرنسيين كانوا يكرهونه كما يكرهون جان جاك روسو وربما أكثر. وراحوا يرون فيه سبب كل مآسي فرنسا ومشاكلها. وفي كل مكان من العالم حيث تُضطهد حرية الفكر ويسود التعصب تجد الناس تذكر اسم ڤولتير وتحتمي به. لقد أصبح المنارة والرمز للتسامح الديني والإخاء بين البشر. لقد كان فيلسوف التنوير الأول في فرنسا وربما في كل أوروبا والعالم. وعندما يذكر اسمه، مجرد ذكر، يرتعد الأصوليون خوفاً ويستشيطون غضباً!

وتحت مادة بعنوان «التنوير» يكتب الباحث البلجيكي رولاند مورتييه قائلاً: لكي نفهم معنى هذه الكلمة في فكر ڤولتير ينبغي أن نعود إلى معناها الأصلي والقيمة العظيمة التي تتخذها. فالنور في كل الأديان هو ذو طبيعة إلهية. وفي سفر التكوين كان أول عمل قام به الخالق هو أنه فصل الظلمات عن النور.

ولكن المشكلة هي أن الأديان راحت تفرّخ الكثير من الظلاميين في عصور الانحطاط والجهل وشيوع الخرافات والأوهام والتفسير الخاطئ للدين ورسالته السمحة. وعندئذٍ ظهر الفلاسفة لكي يشيعوا نور العقل هذه المرة، أي النور البشري، ويبددوا ظلمات التعصب. ويبدو أن كلمة التنوير أخذت تكثر في كتابات ڤولتير بعد عام ١٧٦٠، أي بعد أن بلغ من العمر الرابعة والستين ونضج فكره تماماً وأصبح مستعداً لخوض المعركة مع الأصوليين. وكانت الحرب الفلسفية آنذاك في أوجها.

وقد استخدمت فيها المدفعية الثقيلة ضد الكهنة الكاثوليكيين الذين يسيطرون على عقول عامة الشعب. وكان ڤولتير يربط آنذاك بين العقل والتسامح والنزعة الإنسانية والعقلية الفلسفية من جهة وبين التنوير من جهة أخرى. فلا يمكن للعقل المستنير أن يكون متعصباً أو طائفياً بشكل بغيض. وكان ڤولتير يأسف لأن التنوير ينتشر في إنكلترا أو بعض بلدان أوروبا الأخرى أكثر من فرنسا. والواقع أن الكنيسة الكاثوليكية المحافظة بطبيعتها تحاول خنق الفكر الحر والروح النقدية عن طريق الاعتماد على جهل الجماهير الشعبية التابعة لها والخاضعة للأوهام والعقلية الخرافية. يقول مثلاً في رسالة إلى أحد أصدقائه الخلّص عام ١٧٦٢: واصلوا عملكم في تنوير العالم.. الشباب يتعلمون والأرواح تستنير. لماذا يظل المصباح مطفأً في باريس؟ ثم يقول في رسالة أخرى موجهة إلى الفيلسوف هيلفيتيوس: النقطة الأساسية هي أن يستنير الناس الذين نعيش بينهم. وأنت تنشر النور تدريجياً. وسوف يحترمك حتى أولئك الأعداء الجهلة الذين يكرهون العقل والفضيلة. وفي رسالة موجهة عام ١٧٦٦ إلى إحدى السيدات الأرستقراطيات يقول: يا سيدتي، النور يشع على العالم شيئاً فشيئاً. وينبغي أن نترك العميان المتعصبين يموتون في ظلماتهم.

ثم يقول أيضاً: ليس الذنب ذنبي إذا كان هذا القرن مستنيراً، وإذا كان العقل قد تغلغل حتى إلى الكهوف والمغارات!

ولكن الكل يعلم أنه ساهم في تنوير عصره وفي نشر أنوار المعرفة والعلم على أوسع نطاق. فقد كانت معركة حياته تلك المعركة، كانت معركة حياة أو موت. كان يعرف أن الحضارة لن تنتصر في أوروبا على البربرية والهمجية إلا إذا حُسِمت المعركة لمصلحة الفلاسفة والنزعة الإنسانية الجديدة. ولكنه كان يعرف أيضاً أن قوى التعصب والجهل لا تزال قوية في المجتمع الفرنسي وأنها كانت تشكل أغلبية الشعب بدون شك.

ولذا فقد كان يركز جهوده على تنوير النخبة بالدرجة الأولى، أي على سكان المدن



الذين يعرفون القراءة والكتابة، وعلى الطبقات الأرستقراطية والبورجوازية والإدارة العامة للدولة بكل أجهزتها وموظفيها. وبعدئذٍ يمكن للتنوير أن ينتشر تدريجياً حتى يشمل عامة الشعب يوماً ما عن طريق التثقيف والتعليم ومحو الأمية ورفع مستوى الطبقات الشعبية الكادحة. وهذا ما كان. فقد انتصر التنوير في فرنسا بعد مئة سنة من موت ڤولتير وهزمت الأصولية الكاثوليكية هزيمة منكرة ولم تقم لها قائمة بعدئذٍ.

ڤولتير فاتحاً

ظهور طبقة المثقفين لأول مرة في عصر التنوير

بعد أكثر من مئتي سنة على موته لا يزال ڤولتير يثير اهتمام الكتّاب والباحثين. ولا غرو في ذلك فالرجل ترك بصماته على التاريخ الأوروبي ثم الكوني من خلال المعارك التي خاضها من أجل حرية التفكير والتعبير؛ من أجل الحقيقة. وقد أصبح اسمه رمزاً لتلك المعركة الحامية التي خاضها المثقفون الأوروبيون ضد الأصولية المسيحية والتزمُّت الديني الذي كان يضرب أطنابه آنذاك في كل أنحاء أوروبا. إنها أكبر معركة تحريرية خاضها العقل الأوروبي على مدار تاريخه كله. وهي المعركة ذاتها التي تنتظر مثقفين آخرين في أماكن شتى من العالم لكي يخوضوها ويحرروا شعوبهم من رواسب الماضي كما فعل هو.

عن هذه المعارك الفكرية التي خاضها ڤولتير صدر بالفرنسية كتاب في منتهى الجدّية قدّمه «پيير لوپاپ»[٢] أحد الصحافيين الثقافيين في جريدة «اللوموند» الفرنسية. وهو يُقرأ بكل متعة وسهولة بفضل براعة أسلوبه في سرد أصعب الأمور والقضايا.

يتصدر الكتاب استشهاد من المؤرخ الفرنسي الشهير جول ميشليه الذي عاش في القرن التاسع عشر وكان من أكبر مؤرخي الثورة الفرنسية وكيفية انبثاق العصور

---

(2) *Voltaire le conquerant: Naissance des intellectuels au siècle de lumières*, Pierre lepape, Seuil, Paris.
ڤولتير فاتحاً: ظهور طبقة المثقفين لأول مرة في عصر التنوير، پيير لوپاپ، دار سوي، باريس.

الحديثة. وحسناً فعل پيير لوپاپ إذ وضعه في مستهل كتابه لأنه يعبر بالفعل عن صميم الموضوع. يقول ميشليه عام ١٨٤٤، أي بعد موت ڤولتير بستة وستين عاماً بالضبط:

«إنه ليس أقل من ثورة على هيئة بشرية، ذلك القرن، قرن التنوير. إنه أكثر من قرن. إنه تلخيص للقرون الثلاثة السابقة، نتيجة مباشرة لها، زبدتها وعصارتها. انظروا جيداً: ألا ترون في أعماق القرن الخامس عشر هذا المدّ الصاعد الذي يتقدم ويتقدم حتى يصل إلينا؟ انظروا إليه كيف يصعد وبأي قوة جارفة! انظروا إليه كيف يكبر ويكبر حتى يشكل تياراً عريضاً لا يُقاوم! هذا هو عصر التنوير.. قلت مدّاً؟ ولكنني مخطئ. إنه إعصار من النور والحرارة. ثم يتجسد شخصاً: إنه ڤولتير! لقد كان أمةً وحده. كل حركة الفكر تتجسد في شخص رجل واحد! إنها لحظة فريدة في التاريخ: لا قبلها ولا بعدها!».

يلاحظ القارئ هذا الأسلوب الحماسي واللغة المتفجرة غير المعهودة لدى المؤرخين الذين يكتبون بلغة باردة وأكاديمية عادة. ولكن ميشليه كان من جنس آخر من المؤرخين. كان منخرطاً في هموم عصره، في حركة التنوير والتقدم، إلى درجة الانصهار. وبالتالي فهو لا يستطيع أن يكتب ببرودة عن معارك حامية لم تنته بعد..

لا أستطيع أن أتابع كل مراحل حياة ڤولتير من بدايتها إلى نهايتها كما عرضها الكتاب بكل تشويق وبراعة. وإنما سأكتفي بالتوقف عند بعض المحطات ذات الدلالة، وبخاصة المحطات الأخيرة، حيث أصبح ڤولتير نجماً عالمياً إذا صح التعبير. يقول المؤلف ما معناه:

قرابة عام ١٧٦٥ كان ڤولتير قد بلغ الواحدة والسبعين من عمره ووصل إلى ذروة مجده. كان يقف على عرش الأدب والفكر لا في فرنسا فقط، بل في جميع أنحاء أوروبا أيضاً. ويصعب علينا اليوم أن نتخيل حجم شهرته في ذلك الزمان. نقول ذلك على الرغم من أن شبكات الاتصال ووسائله كانت ضعيفة ولا تقاس بما هو موجود حالياً. فلم تكن توجد إذاعات، ولا جرائد كبرى، ولا تلفون، ولا فاكس، ولا فضائيات تلفزيونية.. ومع



ذلك فإنه كان معروفاً في شتى أنحاء أوروبا. ولكن من قِبل من؟ من قِبل نخبة المثقفين والسياسيين وكبار القوم. وعدد هؤلاء ما كان يتجاوز بضع عشرات من الآلاف. ولكنهم هم الذين كانوا يقودون الرأي العام الأوروبي ومسيرة التاريخ. علماً أن فرنسا وإنكلترا وهولندا وألمانيا البروتستانتية كانت تنتج ٩٠٪ من مطبوعات الكتب في العالم كله.

أين كانت بقية العالم آنذاك؟ أين كانت الصين، والهند، وروسيا، والإمبراطورية العثمانية؟ لا شيء تقريباً. وحدها أوروبا الغربية كانت مركز الحضارة والنشر والفكر. ويعيد المؤلف ذلك إلى عدة عوامل ليس أقلها التطور المادي والصناعي الذي أخذت تشهده أوروبا، وكذلك تشكل المجتمع البورجوازي بالمعنى الحرفي للكلمة، أي مجتمع المدن التي تغصّ بالبشر. وهؤلاء، أو القسم المثقف منهم، كانوا يلتقون في المقاهي أو نوادي الكتب والقراءة لكي يتناقشوا في الأمور العامة. وعلى هذا النحو راح يتشكل الفضاء العام للمجتمع أو ما ندعوه حالياً بالرأي العام. وكان العطش إلى المعرفة هائلاً في تلك الفترة، بل كان الطلب على المعرفة أكبر من العرض. فالمطابع لم تكن تنشر العدد الكافي من الكتب، أو قل إن قسماً كبيراً من تلك الكتب كان يظل محفوظاً في أدراج الرقابة والإدارة البيروقراطية للدولة. فالكتب التي تتناول الموضوعات الحساسة كالدين والجنس والسياسة كانت تخضع لرقابة صارمة. والكثير منها كان يصدر بدون توقيع خوفاً من العقاب أو الملاحقة. ولكن البوليس، وحتى الرأي العام، كان يتوصل في نهاية المطاف إلى معرفة اسم المؤلف، هذا إذا لم يفضح صاحبنا نفسه بنفسه لكي ينعم بالشهرة إذا ما نجح كتابه..

في تلك الفترة ظهرت طبقة المثقفين لأول مرة في أوروبا. قبل ذلك ما كان يوجد إلا رجال دين أو كهنة. ولكن كلمة «المثقف» ذاتها (intellectuel) لن تظهر إلا بعد قرن من ذلك التاريخ، أي في نهاية القرن التاسع عشر وعلى يد إميل زولا. أما في عصر ڤولتير فكانوا يستخدمون عادة كلمة فيلسوف باعتبارها مضادة لكلمة كاهن، أو

أصولي، أو رجل دين. وكان ڤولتير يعتبر نفسه زعيماً لحزب الفلاسفة.

من هم أعداؤه؟ الأصوليون المسيحيون بكل أنواعهم وبخاصة الأشد تزمّتاً بينهم والأقل انفتاحاً. والغريب العجيب هو أنه لم يعلن الحرب عليهم إلا في الثلث الأخير من حياته. فهل كان يتهيَّب المعركة قبل ذلك؟ هل كان يحضّر نفسه لها منذ زمن طويل، أم أن الظروف هي التي فرضت المواجهة؟ كل هذا قد يجوز. الشيء المهم هو أن المعركة اندلعت بين حزب الفلاسفة وحزب الأصوليين، ولم يعد أحد يستطيع ردها أو إيقافها عند حدها. وعن هذه المعركة نتج المجتمع الفرنسي الحالي، وكذلك المجتمع الألماني وغيرهما من المجتمعات الأوروبية. ولهذا فمن الضرورة بمكان أن نعرف جيداً كيف نشبت تلك المعركة وتلاحقت فصولها حتى وصلت إلى خاتمة أو حل. فالحداثة كلها هي ثمرة ذلك الصراع.

عندما احتدمت المعركة بين الطرفين وخشي الفلاسفة على أنفسهم من بطش الأصوليين لأن عامة الشعب كانت معهم اقترح عليهم ڤولتير أن يغادروا باريس فوراً! وقال لهم: «بإمكاننا أن نجد منطقة محرَّرة في أوروبا، وبالذات لدى فريدريك الثاني المستبد المستنير». وكان معروفاً بكرهه لرجال الدين والكهنة والمتزمتين بشكل عام. ثم أردف قائلاً: «وهناك نستطيع أن نركّب مطبعة ونطبع كتباً كثيرة مضادة للكتب الصفراء التي يتمسك بها الأصوليون. ونعلن المعركة على المكشوف: كتاب ضد كتاب، فكر ضد فكر، ومن ينتصر حلالٌ عليه النصر».. ثم قال ڤولتير: «سوف تكون هذه المطبعة أكبر مصنع في التاريخ: إنها المعمل الذي ينتج الحقيقة!» ونصح الفيلسوف ديدرو بأن يغادر باريس مع زوجته وطفلته لكي يصبح بمنأى عن بطشهم، وإذا لم يستطع أن يجلب العائلة معه فليأت بمفرده لأنه هو المستهدف بالعملية وليست عائلته. ثم ختم ڤولتير كلامه قائلاً:

«كونوا واثقين بأنه ستحصل عندئذٍ ثورة في العقول، ثورة كبرى، وأنه يكفينا أن



نشتغل هناك لمدة سنتين أو ثلاث لكي نغير وجه العالم ولكي نصنع حقبة أبدية..)).

بالطبع كان المشروع طوباوياً ولم ينفذه أحد. ولكن مجرد الحديث عنه يدلّنا على خطورة الوضع، وضمن أي جو كان يشتغل فلاسفة فرنسا لكي يحرروا العقول من الظلامية اللاهوتية، والتعصب الديني. في بعض الأحيان كان ڤولتير يشعر بالإحباط واليأس. وكان ينقم على العالم وعلى التاريخ لأن الحضارة لا تتقدم إلا ببطء شديد. فالشعب يظل متعلقاً بجلاديه، بكهنته وخوارنته، على الرغم من كل الأفعال الفظيعة التي يرتكبها المتطرفون. وربما طرح على نفسه السؤال الذي طرحه سبينوزا قبل قرن من ذلك التاريخ:

لماذا يناضل الناس من أجل عبوديتهم وكأن الأمر يتعلق بحريتهم؟ بمعنى آخر: لماذا يستمتع الشعب ـ أو عامة الشعب ـ بالسلاسل والأغلال التي تكبّلهم بها التقاليد ورجال الدين؟ وكيف يستطيعون تخديرهم بهذا الشكل؟

ولكن ڤولتير كان يتغلب على فترات الإحباط واليأس بسرعة ويواصل هجومه على الأفكار الخاطئة من جديد. في ذلك الوقت كانت تبدو له الهوّة سحيقة بين شطري فرنسا: الشطر العقلاني، المتحضر، الذي يتثقف ويتعلم يوماً بعد يوم والمفعم بحب العقل والعدالة والحرية، والشطر الجاهل المتعصب الأكثر عدداً بكثير من الأول. وكان يخشى من اختلال التوازن بين الطرفين ويتمنى لو أن أتباع الشطر الأول يكثرون بسرعة وأتباع الثاني يقلّون.. ولكن الأمور ليست بمثل هذه البساطة والسهولة. التغيير لا يحصل طبقاً لرغباتنا وأمانينا، ولا بالسرعة الإيقاعية التي نرجوها.

فالصبْر، الصبْر، إذن، والمعركة طويلة يا مسيو ڤولتير، والحصاد لن يجيء قبل الأوان. وربما لن تراه عيناك.. وهذا ما كان يعتقده في الواقع. كان يعرف أنه يزرع البذور ويشتغل ويتعب، ولكنه لن يقطف الثمار.. سوف تقطفه الأجيال القادمة، الأجيال التي ولدت أو ربما لم تولد بعد. ولكن ما همّ! المهم أن تمشي حركة التاريخ



إلى الأمام، أن تتحرك عجلة التاريخ، أن تتحضر فرنسا وكل أوروبا إذا أمكن.. ومن أجل هذه الغاية يضحي الرجل بالغالي والرخيص. كان يعرف أنه لن يكحّل عينيه بطلوع الفجر، ولكن يكفيه أن يشق الطريق المؤدي إليه.

ولكن أين يكمن جوهر القضية؟ ولماذا كل هذا الصراع بين رجال الدين والفلاسفة؟ الواقع أن الجميع كانوا متفقين على أن الفساد منتشر في المجتمع، وأن الأخلاق فسدت أيضاً، وكذلك مؤسسات الدولة والحكم. ولكنهم كانوا يختلفون على كيفية التشخيص والعلاج.

فرجال الدين وعموم الكهنة والمطارنة كانوا يعتقدون أن سبب هذا الفساد يعود إلى احتقار الفلاسفة للقيم التقليدية الموروثة أباً عن جد منذ مئات السنين. كما يعود إلى هجومهم العنيف على الدين المسيحي، أو إلى تخلّيهم عن الدين، دين آبائهم وأجدادهم، وتعلّقهم بالأفكار المادية الحديثة.

وأما الفلاسفة فكانوا يعتقدون العكس. كانوا يرون أن فساد المجتمع أو تدهوره وانحطاطه ناتج عن هيمنة البنى القمعية الموروثة عن الماضي، أي عن زمن الجهل والتعصب والنفاق. وكانوا يقولون بأن البشر، جميع البشر، يحلمون بالتقدم والسعادة المتمثلة بالازدهار الفردي والجماعي القائم على العقل. ولكي نبسّط الأمور أكثر، كما يقول المؤلف، كانت المسألة المطروحة هي التالية: من سيطهر المجتمع من الفساد والرذيلة، هل هو الدين أم الفلسفة؟ من سيعلّم الناس احترام القيم الأخلاقية والتقيّد بها؟ من سيبلور قواعد الأخلاق العملية لكي يتبعها الناس وينجح المجتمع في حل مشاكله ويمشي على طريق التطور؟

على هذه المسائل اختصم الفلاسفة ورجال الدين في فرنسا إبّان القرن الثامن عشر. وقد وصل بهم الأمر إلى حد طرح السؤال التالي: هل يمكن أن يوجد نظام أخلاقي لا يرتكز على النظام الديني؟ أليس الإنسان المتدين أكثر تعلقاً بالفضيلة والقيم الأخلاقية



من الفيلسوف الذي خرج على الدين وطقوسه وشعائره؟ ولكن إذا كان الأمر كذلك فلماذا عمّ الفساد المجتمع وهو محكوم أصلاً من قبل الكنيسة ورجال الدين؟

هذه الأسئلة أصبحت خاضعة للمناقشة العامة في المجتمع لأول مرة. في الماضي كانت الأجوبة تُفرض فرضاً من فوق بواسطة هيبة البابا ورجال الدين. أما الآن فقد أصبح الحسم فيها من اختصاص المناقشة العقلانية الحرة. وهكذا نجح الفلاسفة في إجبار الكهنة على النزول إلى أرضيّتهم بالذات: أي أرضيّة العقل. واضطر رجال الدين إلى تعلّم المناهج الحديثة ومبادئ الفلسفة لكي يعرفوا كيف يردون على هؤلاء الفلاسفة الذين زعزعوا هيبتهم المقدسة ويكادون يحلون محلهم.

هكذا نلاحظ أن المماحكة كانت مفيدة للجميع. وسوف تستمر لاحقاً على مدى قرنين من خلال صراع جدلي خصب بين الرؤيا الدينية للعالم، والرؤية الفلسفية حتى وصلت أوروبا إلى ما وصلت إليه اليوم من تقدم على كلا الصعيدين. وانحلت المشكلة عن طريق التكامل وانتهاء العداء. فللدين مجاله، وللعلم مجاله، ولا داعي لسفك الدماء إذا ما فهم كل طرف حدوده بشكل صحيح. ولكننا هنا نستبق على التطورات اللاحقة كثيراً. ففي زمن ڤولتير ما كانت المصالحة ممكنة، كانت سابقة لأوانها بكثير لأن تصفية الحسابات ما كانت قد تمت بعد أو أخذت مداها. كنا ـ أو قل كانت أوروبا ـ لا تزال في قلب المعمعة التي سوف تتمخض لاحقاً عن النظام الروحي العلماني الحديث. وهو النظام الذي نهض على أنقاض النظام اللاهوتي القديم الذي كان يفرض على المجتمع ديناً واحداً أو مذهباً واحداً ويلغي كل ما عداه بحجة الهرطقة أو الخروج على الدين. كان المذهب الكاثوليكي مثلاً يعتبر نفسه المذهب الوحيد الصحيح للدين المسيحي ويحارب بعنف أتباع المذهب البروتستانتي، ناهيك عن أتباع الأديان الأخرى غير المسيحية كاليهودية والإسلام فبما أن الكاثوليكية هي مذهب الأغلبية في فرنسا وعموم أوروبا فقد كان أصوليوها يعتقدون بأنهم يملكون الحقيقة المطلقة دون غيرهم.

كيف خرجت أوروبا من التصور القديم للتديّن إلى التصور العقلاني الحديث؟ عن طريق هذه المعارك المتلاحقة التي خاضها الفلاسفة ضد الكهنة، وعن طريق تنوير الشعب شيئاً فشيئاً حتى وصل النور إلى أقصى الأقاليم والمناطق النائية. يقول ڤولتير: كل شيء ممكن بدءاً من اللحظة التي يدرك فيها الشعب أن له عقلاً يفكر. ولكن إذا ما عاملناه كقطيع من الثيران فإنه سوف ينطح بعضه بعضاً.. وبالتالي فإن تثقيف الشعب أو تعليمه هو الخطوة الأولى نحو الخلاص. وأما في ما يخص الحرفيين والصنّاع الذين يمثلون طبقة أعلى من عامة الشعب فإنهم مضطرون إلى استخدام عقولهم بحكم مهنتهم. وهؤلاء ابتدأوا يقرأون الكتب في شتى أنحاء أوروبا. وبالتالي فلا خوف عليهم. فسوف تستنير عقولهم حتماً ويخرجون من عقلية الخرافات والتعصب.

هكذا نلاحظ أنه كانت للرجل استراتيجية واضحة لإخراج الشعب الفرنسي من حالة الجهل والتعصب الديني أو المذهبي التي انحطّ إليها في القرون السابقة بفعل عوامل عديدة. وكان يعتقد أن البشرية كلها سوف تخرج من مرحلة البربرية والبدائية والفهم الخاطئ أو الضيق للدين وتدخل في مرحلة الحضارة عن طريق الجهد المتواصل واشتغال الذات على ذاتها. ولكنه منذ البداية ربط بين التنوير الفكري وتحسّن الحالة المعيشية أو المادية. فازدهار التجارة والتسامح الديني أمران مترابطان، تماماً مثلما أن الفقر المدقع مرتبط بالتعصب للأفكار القديمة والجهل. وهنا تكمن حداثة ڤولتير. فهو لم يكن يفصل بين المادة والروح، أو بين التقدم الفكري والتقدم المادي. وقد سبق علماء الاجتماع المعاصرين إلى اكتشاف الحقيقة التالية: وهي أن ازدهار الحركات الأصولية المتزمّتة يتناسب طرداً مع انتشار الفقر والجوع وزيادة النسل في الأوساط الشعبية عموماً. وعندئذٍ تتحول الحركات الأصولية إلى حركات شعبوية جبارة قادرة على تجييش الملايين.



دراسات عن كتاب ڤولتير:
مقالة في التسامح

ڤولتير هو العدو اللدود للتعصب والمتعصبين، للأصولية والأصوليين. يكفي أن تذكر اسمه لكي يرتعدوا خوفاً أو يزمجروا غضباً! ولا غرو في ذلك، فقد أمضى حياته في محاربتهم وتفكيك عقائدهم والتحذير من مخاطرهم على المجتمع والحضارة والإنسانية.

وفي هذا الكتاب الجديد[1] الذي وقعه فريق من كبار الباحثين في الدراسات الڤولتيرية نجد تحليلاً معمقاً لكتابه المشهور عن التسامح. وهو الكتاب الذي ألّفه في عزّ المعركة التي كانت دائرة في فرنسا آنذاك بين الأصوليين والفلاسفة حول حرية الاعتقاد والضمير، وحول الأقلية البروتستانتية وهل يحق لها أن توجد أم لا، وحول عائلة «كالاس» البروتستانتية في مدينة تولوز وما أصابها من ويلات على يد الغوغائيين والمتطرفين الكاثوليكيين. وعلى الرغم من أن ڤولتير ينتمي، من حيث أصله العائلي، إلى مذهب الأغلبية الكاثوليكية إلا أنه وقف بحزم مع هذه العائلة المضطهدة ودافع عن حق البروتستانتيين في الوجود وممارسة شعائرهم ومعتقداتهم.

ولم يكن يستطيع أن يذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه في مفهوم التسامح لأن ضغط الشارع الأصولي كان قوياً والظروف قاهرة. ولكن حسبه فخراً أنه تجرأ على

---

(1) *Etudes sur: le traité sur la tolérance de Voltaire*, Nicholas Cronk, Voltaire foundation oxford, P.U.F.

دراسات عن كتاب ڤولتير: مقالة في التسامح، تأليف جماعة من الباحثين بإشراف الپروفيسور نيقولا كرونك، دار النشر: مؤسسة ڤولتير ـ أكسفورد والمطبوعات الجامعية الفرنسية، باريس.



تحدي النزعة الشعبوية الغوغائية ووقف إلى جانب الحق والعدل ضارباً عرض الحائط بكل انتماءاته المذهبية والعائلية.. وهكذا أصبح مضرب المثل على انخراط المثقف في القضايا العامة، ومخاطرته بنفسه وطمأنينته أحياناً من أجل القضايا العادلة. ومشى على خطاه في القرن التاسع عشر ڤيكتور هيغو وإميل زولا، وفي القرن العشرين جان بول سارتر وميشيل فوكو من جملة آخرين عديدين. وأصبح يمثل الضمير الحي لأمة من الأمم عندما تصبح مسألة الحقيقة والعدالة على المحك وعندما تشتد الأزمة وتحتدم.

يقول الپروفيسور نقولا كرونك المشرف العام على هذا الكتاب ما معناه: عندما طالب ڤولتير بالتسامح مع الپروتستانتيين المضطهدين والمحتقرين من قبل الأغلبية الكاثوليكية فإن الأمر لم يصل به إلى حد مساواتهم الكاملة في الحقوق مع الكاثوليكيين. لماذا؟ لأنه كان يعرف أن هذا الشيء مستحيل في وقته. صحيح أنه استبق على التطورات اللاحقة التي حصلت بعد الثورة الفرنسية ولكنه بقي في موقع متأخر كثيراً عن الموقع الذي اتخذه الإعلان الشهير لحقوق الإنسان والمواطن. ومعلوم أن هذا الإعلان أعطى الحقوق كاملة لجميع المواطنين الفرنسيين بغضّ النظر عن أصولهم المذهبية أو الطائفية، وأسّس بالتالي مفهوم المواطنيّة بالمعنى الحديث للكلمة وأحدث القطيعة الفلسفية والسياسية مع لاهوت القرون الوسطى. عندئذٍ صرخ أحد زعماء الثورة الفرنسية، وهو البروتستانتي «رابو دو سانت إيتيين» أمام الجمعية الوطنية قائلاً: «أيها السادة. إننا لا نطالبكم بالتسامح معنا، ولكن بالحرية»! ولكن هل كان بإمكانه أن يطالب بذلك لولا أن فلاسفة التنوير كلهم كانوا يقفون وراءه ويسندون ظهره وفي طليعتهم ڤولتير؟

مهما يكن من أمر فإن كتاب ڤولتير يطرح مسألة الممكن والمستحيل في فترة من الفترات. فهناك أشياء يستحيل التفكير فيها في لحظة ما، ثم يصبح ذلك ممكناً بعد عشرين أو ثلاثين سنة. وعلى هذا النحو يمكن أن نفهم المسافة التي تفصل بين ڤولتير الذي ظهر

عام ١٧٦٣، وصرخة «رابو دو سانت إيتيين» عام ١٧٨٩ أو بعدها بقليل. ينبغي أن ننتظر حتى تنضج الظروف ويصبح التغيير أمراً ممكناً. ينبغي إحداث ثورة في العقول قبل المطالبة بتغيير العادات السائدة والقوانين الراسخة. وهذا ما فعله فلاسفة التنوير.

ولكن هل كان ڤولتير أول من دعا إلى التسامح في مجال العقائد الدينية؟ بالطبع لا. فقد سبقه إلى ذلك الفيلسوف الإنكليزي جون لوك الذي نشر كتاباً يحمل عنوان كتاب ڤولتير نفسه: مقالة في التسامح، أو لكي نكون أكثر دقة: رسالة في التسامح. وكان ذلك عام ١٦٨٩: أي قبل ظهور كتاب ڤولتير بسبعين سنة على الأقل. ومعلوم أن ڤولتير كان يعتبر نفسه تلميذاً لجون لوك ومن أكثر المعجبين به. وقد استشهد به قائلاً: «انظروا إلى الرسالة الممتازة لجون لوك عن التسامح». وهذا يعني أن الفرنسيين والإنكليز والأوروبيين بشكل عام كانوا مشغولين آنذاك بمسألة التعصب الديني ويحاولون أن يجدوا لها حلاً، أو علاجاً. وما كانوا يقولون كما يقول بعض أشباه المثقفين العرب اليوم: التعصب غير موجود عندنا، وإنما هو في المسيحية ومحاكم التفتيش فقط، شعبنا لا يعرف التعصب، معاذ الله، إلخ. وهم يتوهمون بذلك أنهم يخدمون الشعب. ويحصل ذلك كما لو أن الشعب نازل من السماء! وإذا ما حاولت تشخيص رواسبه أو مشاكله التي يعانيها يومياً فكأنك تشتمه أو تعتدي عليه! ما كان فلاسفة أوروبا يتخذون مثل هذا الموقف الديماغوجي المتواطئ مع العصبيات الشعبوية. على العكس، كانوا ينخرطون في المعمعة ويتحملون مسؤوليتهم. وعلى هذا النحو استطاعوا أن ينهضوا بشعوبهم ويرسّخوا وحدتها الوطنية ويسيروا بها على درب التقدم والرقي.

ولكن ڤولتير يختلف مع لوك عندما يتحدث هذا الأخير عن المسيحية العقلانية. وهو عنوان أحد كتبه. ففي رأي ڤولتير أنه لا يمكن للمسيحية والعقل أن يجتمعا معاً، على الأقل بحسب ما كانت المسيحية مفهومة وسائدة في عصره، فالفهم السائد لها آنذاك كان أصولياً، متعصباً متزمتاً، وبالتالي فإما أن نتبع العقل وإما أن نتبعها. والأمر

محسوم بالنسبة إلى ڤولتير. ولكن هل يعني ذلك أنه كان ملحداً أو كافراً كما يقول الجهلة؟ بالطبع لا. ولكن المتعصبين يريدون أن يحشروك في الزاوية: فإما أن تكون مؤمناً على طريقتهم الظلامية والعدوانية، وإلا فأنت كافر!.. لكن ڤولتير أثبت العكس. أثبت أنه يمكن للمرء أن يكون مؤمناً ومضاداً للتعصب في آنٍ واحد. كان ڤولتير يؤمن بإله كل الكائنات وكل العوالم وكل الأزمان. وبالتالي فالله ليس للمسيحيين فقط، أو للمسلمين أو لليهود وإنما هو للناس كافة، كلهم عباد الله ويستحقون رحمته وغفرانه إذا كانت أعمالهم صالحة وسلوكهم مستقيماً في المجتمع. وكل عقيدة ڤولتير تتلخص بكلمة واحدة: عبادة إله الحق والعدل، وحب البشر، كل البشر بغضّ النظر عن أجناسهم وأديانهم ومذاهبهم. ولأن ڤولتير فتح الأفق أمام إيمان آخر جديد غير الإيمان المتعصب القديم فإنه استطاع أن ينتصر على التعصب والمتعصبين.

لا يمكن فهم إيمان ڤولتير بالطبع إن لم نأخذ بعين الاعتبار ثورة نيوتن في مجال العلوم الفيزيائية والفلكية وما حققه العلم والفكر من تقدم في عصره. عندئذٍ أصبح الفهم العقلاني للدين أمراً ممكناً. وأصبحوا ينظّفون الدين من الخزعبلات والخرافات والعصبيات الضيقة الموروثة عن العصور الوسطى. وفتحوا المجال بذلك لولادة تيار مسيحي عقلاني يهضم كل مكتسبات التطور والقوانين العلمية. ولو أتيح لڤولتير أن يعيش ويشهده لغيّر رأيه في ما يخص الجمع بين المسيحية والعقل أو الدين والعقل بشكل عام. فلم يعد المسيحيون في أوروبا يفرضون عليك قناعاتهم وكأنها مقدسات لا تناقش. فعندما تطلع على كتابات علماء اللاهوت المسيحي في أوروبا المعاصرة يخيّل إليك وكأنك تطلع على مناقشات فلاسفة لا مناقشات رجال دين! وأكبر دليل على ذلك كتاب «اللاهوت في عصر ما بعد الحداثة»[٢] الصادر عام ١٩٩٦ في جنيف بسويسرا..

(2) Pierre Gisel et Patrick Evrard: *la Théologie en postmodernité*, Laboret fides, Genève, 1996.

نعم إن التطور والتقدم يكون في كل المجالات أو لا يكون.

لكن لا ينبغي إطلاقاً أن نعتقد بأن الأمور في عصر ڤولتير كانت على هذا النحو فبيننا وبينه ـ أو قل بين مثقفي أوروبا وبينه أكثر من مئتي سنة ـ ينبغي ألا ننسى ذلك. ولهذا السبب فإن معظم الكتب الأساسية في القرن الثامن عشر كانت تصدر سرّاً. ولم يكن مؤلفها يُلاحق فقط، وإنما يلاحق أيضاً قارئها الذي يتحمس لها ويحاول نشر أفكارها. وإذا ما وجدوا بالصدفة كتاباً لڤولتير، أو لجان جاك روسو في بيتك فإنهم كانوا يلاحقونك أو يحاكمونك. كانت أوروبا آنذاك متعصبة، جاهلة، أصولية. ولكن بما أن أوروبا الحديثة مليئة بالحريات ولا أثر للإرهاب الديني فيها فإننا نتخيل أنها كانت دائماً هكذا! وهذا خطأ كبير نقع فيه بسبب انعدام الحس التاريخي لدينا، أو على الأقل ضموره. وبالتالي فإذا كان رجال الدين متسامحين في أوروبا حالياً أو غير قادرين على قمع حرية الفكر والنشر، فإن الفضل في ذلك يعود إلى المعارك الهائجة التي خاضها شخص مثل ڤولتير أو جان جاك روسو أو ديدرو أو سواهم من فلاسفة التنوير.





ڤولتير والكتاب المقدس

ظهر التنوير في أرض مسيحية: هي أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر. ولكن بما أن أوروبا الحالية تبدو مُعَلْمَنة إلى أقصى الحدود، أو تبدو وكأن لا أثر للدين فيها على الإطلاق، فإننا نعتقد بأن التنوير ظهر في أرض ملحدة! ولو كان الأمر كذلك لما كانت للتنوير أية أهمية، أو أية ضرورة بالأحرى. فالتنوير منغرس في لحظته التاريخية، وقد ظهر كرد فعل ضد الظلامية الدينية أو التعصب اللاهوتي الأعمى. لقد انتشل الشعوب الأوروبية من عتمات العصور الوسطى، عصور الحروب الطائفية ومحاكم التفتيش، لكي يدخلها في عصر الحداثة والعقلانية. ولهذا السبب يبدو التنوير مفصلياً: أي يفصل ما قبله عما بعده: فالشعوب الأوروبية هي وحدها القادرة الآن على الخوض بحرية في الشؤون الدينية، وذلك على عكس عالم الإسلام، وعالم المسيحية الشرقية الأرثوذكسية (روسيا، صربيا، المسيحية العربية إلخ..). والفضل في التمتع بهذه الحرية يعود إلى التنوير ومعاركه الفكرية. وقد خاض فلاسفة التنوير الفرنسيون معارك رهيبة لكي ينتزعوا أنفسهم من براثن اللاهوت القروسطي الذي كان مهيمناً على الجميع في وقتهم، ولكي يؤكدوا على ثقتهم بالعقل والعلم وإيمانهم بالتقدم. وقد اكتشفوا نسبية العقائد الدينية بعد أن سافروا في الأمصار أو بعد أن قرأوا رحلات المستكشفين الذين وصلوا إلى الصين والهند، مروراً بعالم الإسلام بالطبع. فقبل ذلك كان الأوروبيون منغلقين على أنفسهم داخل النطاق الأوروبي ولا يعتقدون بوجود أي دين آخر غير دينهم.



وكان شبح ديكارت يخيّم على الجميع حتى عندما ينتقدون هذا الجانب أو ذاك من فلسفته. كان الجميع قد هضموا المبدأ الديكارتي الأساسي القائل بعدم التصديق بأي مقولة إن لم تخضع للتمحيص والشك المنهجي. أما قبل ذلك فكان الناس يصدقون أي شيء بمجرد أن تقول لهم: هذا ما قاله آباء الكنسية، أو القديس الفلاني، أو أحد المطارنة الكبار، أو البابا، إلخ.. وترى الباحثة ماري هيلين كوتوني في دراسة استوحينا منها عنوان هذه المقالة بأن فلاسفة التنوير كانوا قد ولدوا في عائلات مسيحية، وتربّوا طبقاً للتربية الدينية التي حاولوا التخلّص منها لاحقاً، وإن بجهد جهيد. فقد علّموهم أن الكتاب المقدس (أي العهد القديم والعهد الجديد، أو التوراة والإنجيل) يمثل كلام الله، أي الحقيقة المنزّلة، المطلقة والأبدية. والسؤال المهم الذي تطرحه الباحثة هنا هو التالي: هل استمروا في الاهتمام بنص يعود إلى الماضي القديم، نص يفسح مكانة كبيرة للأسرار والمعجزات؟ وهل كان بإمكانهم أن يوفقوا بينه وبين القيم الجديدة التي يدعون إليها؟ أم أنهم وجدوا التناقض صارخاً بين الكتاب المقدس والتنوير؟

الواقع أن مفكري الثلث الأخير من القرن السابع عشر كانوا قد سبقوهم إلى طرح مثل هذه الأسئلة ومهّدوا لهم الطريق. نذكر من بينهم سبينوزا بطبيعة الحال، وكذلك بيير بايل، وريشار سيمون على وجه الخصوص. فهؤلاء شككوا في أشياء كثيرة تخص الكتاب المقدس، كتاريخ النصوص، وصحة نسبتها إلى الأشخاص الذين تُنْسَب إليهم عادة، وحتى صحة الوحي ذاته. ولكن هذه النقطة الأخيرة لم يتجرأ عليها أحد إلا سبينوزا وهنا تكمن جرأته الخارقة، التي لا تكاد تصدق وهو بهذا المعنى سابق لعصره بكثير. والواقع أنه حتى في العصر التالي له ـ أي في القرن الثامن عشر ـ فإن رغبة الفلاسفة في دراسة التوراة والأناجيل كأي نص أدبي أو ثقافي آخر وليس كنصوص مقدسة اصطدمت بمعارضة عنيفة من قبل الكنيسة الكاثوليكية. ففي رأيها أن هذه نصوص وحي، أي إلهية، وبالتالي فلا يمكن أن ندرسها كما تدرس النصوص البشرية

الأخرى مثل نصوص هوميروس أو فيرجيل أو سواهما. وهكذا اشتعلت المعركة بين الجهتين حول هذه النقطة الحاسمة في ما يخص التحرير العقلي، ولن تهدأ الحرب عما قريب، وإنما سوف تستمر حتى بدايات القرن العشرين بالنسبة إلى الكاثوليك، وحتى القرن التاسع عشر بالنسبة إلى ما يخص البروتستانت.

مهما يكن من أمر فإن فلاسفة التنوير أرادوا نزع القدسية عن هذه النصوص لكي يتمكنوا من فهمها على حقيقتها: أي كنصوص مكتوبة بلغة طبيعية أو بشرية (هي هنا العبرية، أو اللاتينية)، وكنصوص مرتبطة بعصور معيّنة وبيئات جغرافية محددة تماماً، أو يستطيع النقد التاريخي تحديدها. ولكن أبحاث ڤولتير النقدية أثارت عاصفة من الاحتجاجات الغاضبة في أوساط رجال الدين كما هو متوقع. ولذلك كان ينشر كتبه بدون توقيع، ثم ينكرها بعد طبعها، ويحلف بأغلظ الأيمان بأنها ليست له ولم يسمع بها على الإطلاق!. وهذا أكبر دليل على مدى خوف فلاسفة التنوير من الأصوليين ورجال الدين.

ترى الباحثة كوتوني أن ڤولتير قرأ الكتاب المقدس مرات عديدة في مراحل مختلفة من عمره. فهو قد ولد في عائلة متأثرة بالفكر الجنسيني المتشدد والمتقشف (نسبة إلى القديس جنسينوس). وبالتالي فإن عداءه للدين في ما بعد ناتج عن رد فعل ضد هذا التيار المتزمت وضد تربيته الخاصة بالذات. يضاف إلى ذلك أنه تتلمذ في طفولته وصباه على يد اليسوعيين في ثانوية لويس الكبير (أي لويس الرابع عشر، أشهر ملوك فرنسا). وهي ثانوية لاتزال قائمة حتى الآن، وتقع خلف السوربون في منطقة الحي اللاتيني. وهي من أعرق ثانويات فرنسا بالطبع. ويبدو أنهم كانوا يقدّمون القصص التوراتية (كقصة يوسف، وقصة صموئيل، وقصة يونس) على هيئة عروض مسرحية أمام الطلاب. وبما أن اليسوعيين كانوا أقل تجهماً وأكثر انفتاحاً من الجنسينيين فإنهم

كانوا يقدّمون العقائد الأساسية للمسيحية بروح متفائلة، وحتى عقلانية إلى حد ما، دون التركيز على عقيدة الخطيئة الأصلية أو سقوط الإنسانية من الجنة وإدانته. وربما كان هذا دليلاً على أن عصر التنوير راح يؤثر حتى على رجال الدين، أو على بعضهم على الأقل. فلا يمكنك تقديم الدين بطريقة قروسطية مرعبة إذا كان الجو من حولك قد أخذ يتفتح ويؤمن بالإنسان ومستقبله.

وعلى الرغم من أن ڤولتير انقلب على اليسوعيين وكل رجال الدين في ما بعد فقد ظل يعترف بمديونيّته لهم وأنه من تلامذتهم. ثم راح يتردد إلى الأوساط المتحررة في باريس التي شجعته على رفض محظورات الدين وجوانبه اللاعقلانية. وسافر بعدئذٍ إلى إنكلترا فأقام فيها فترة من الزمن. وهناك تأثر بفلاسفة الإنكليز الذين يرفضون كل العقائد والطقوس الدينية ما عدا عقيدة واحدة: الإيمان بالله. ولذلك دُعوا بالمتألهين، والربوبيين (déistes). ولكن دراسته للكتاب المقدس بطريقة منهجية منتظمة لم تحصل إلا بعد أن أصبح عشيقاً لسيدة أرستقراطية تدعى «مدام دوشاتليه» فهناك تعرف على بعض التفاسير الدينية وانهمك في دراسة التوراة والإنجيل عن كثب. واكتشف عندئذٍ أن الكتاب المقدس بشري أكثر مما يتصور! فهو ممتلئ بالأخطاء التاريخية والجغرافية، والعلمية. كما أن الكثير من نصوصه منسوب إلى أشخاص لا علاقة لهم بها! يضاف إلى ذلك كل المعجزات العديدة والحكايات المخجلة التي يحتوي عليها هذا الكتاب المقدس. وراح يسخر من كل ذلك ويستخدمه للهجوم على الدين ورجاله، والتشكيك في العقائد الموروثة. وبما أن المعركة كانت مشتعلة بينه وبين الأصوليين فإنه استغل هذه الأمور إلى أقصى حد ممكن.

ولتبيان مدى جرأة ڤولتير ينبغي أن نعلم أن مفكرين عقلانيين جداً من أمثال جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) وپيير بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) كانوا لا يزالون يعتقدون بإمكانية وجود وحي إلهي. وحده سپينوزا، بعبقريته الفذة، سبق ڤولتير إلى إنكار

إمكانية الوحي وذلك في كتابه المشهور: مقالة في اللاهوت السياسي. وبشكل عام فإن المؤمنين في عصر ڤولتير كانوا يعتقدون بأن الوحي هو وسيلة التواصل الوحيدة بين الله والبشر. وكانوا يعتقدون أيضاً بأن الوحي هو الذي يكشف لهم واجباتهم تجاه الله: أي عبادته وإطاعة أوامره. وبالتالي فإن الكشف عن تاريخية نصوص الوحي كان يشكل عملية خطرة جداً من الناحية النفسية: بمعنى أنها كانت تهدد بزلزلة التوازن العقلي لجمهور المؤمنين في عصر ڤولتير، أي معظم البشر. وعقوبة ذلك كانت التصفية الجسدية، لا أكثر ولا أقل.. لهذا السبب كان ڤولتير ينتظر سنوات طويلة قبل أن ينشر كتبه، وحتى عندما كان يتجرأ على نشرها فإنه لم يكن يتحمل مسؤوليتها، أي أنه لا يوقع اسمه عليها، كما أسلفنا القول.

كان السؤال الذي طرحه ڤولتير هو التالي: إذا كانت الكتب المقدسة تُعْتَبر وكأنها مملاة كلمة كلمة، أو حرفاً حرفاً، من الله على الأنبياء، فكيف يمكن إذن أن نكتشف فيها أخطاء أو مغالطات تاريخية؟! عندئذٍ دخل الوعي الأوروبي في أزمة كبيرة وحادة، أزمة لم تنحلّ إلا بعد سنوات طويلة.. وحتى صورة الله الواردة في العهدين القديم والجديد كانت تزعج ڤولتير كثيراً. ففي العهد القديم نجد الله يتجول في حدائق عدن وجناتها، وفي العهد الجديد نجده ميتاً على الصليب! وعقيدة التجسيد، أي تجسد الله في شخص بشري هو عيسى بن مريم كانت تزعجه أيّما إزعاج. ولذلك كان يستهزئ بصورة الله كا هي واردة في الكتب المقدسة ويتبنّى محلّها صورة الفلاسفة. فالله، بحسب التصور الفلسفي، هو الكائن الأعلى، هو مهندس الكون وسيد الطبيعة، ومصدر العقل والحكمة، وهو الخير المطلق، والحق والعدل. وبالتالي فلا يمكن تنزيله من مكانته الرفيعة في أعلى السماوات لكي يتشبّه بالبشر وخصائصهم على هذه الأرض كما تفعل التوراة والأناجيل!. وكان غضب ڤولتير يبلغ ذروته عندما يجد الله في العهد القديم يبرر المجازر، والحروب، وتُرْتَكب باسمه منذ ذلك الحين جرائم عديدة

كالحروب الطائفية ومحاكم التفتيش. إن صورة الله تبدو أحياناً مرعبة فعلاً، وهذا ما لا يليق بالله.

ولذلك راح ڤولتير يقول بطريقته الساخرة، أو بطريقة التهكّم المبطّن الذي كان يتقنه أيّما إتقان، بأن الكتاب المقدس لا يصدم إلا أولئك الذين ابتلوا بمصيبة كبيرة: وهي أنهم يستخدمون العقل في الحكم على الأشياء! فالعهد القديم ممتلئ بالخرافات والخزعبلات، أو بالقساوة والفجاجة، وبقصص المجازر والذبح والقتل، وبالمعجزات التي تناقض قوانين الطبيعة. فهل هذا هو كتاب الله؟! وهل الله يتكلم بمثل هذه الطريقة، ويسمح بارتكاب مثل هذه الأعمال؟! لكن ڤولتير يوفّر، في نهاية المطاف، يسوع المسيح، ولا يعتبره مسؤولاً عن الجرائم التي ارتكبتها المسيحية في ما بعد باسمه. وإنما يلقي بالمسؤولية على أتباعه الذين فهموا رسالته بشكل خاطئ. إنه يريد أن يخلّص المسيح من كل هذا التشويه كما تُخلَّص الشعرة من العجين لكي يشكل عنه صورة الرجل العادل والحكيم. فهو، في رأي ڤولتير، أول القادة الروحيين للبشرية، ولكنه مجرّد من كل الصفات التقليدية التي يخلعها المسيحيون عليه. فهو ليس إلهاً وإنما هو بشر بالمعنى الكلي للكلمة. وهكذا يتحول المسيح على يديه إلى فيلسوف في نهاية المطاف، أو إلى «سقراط ريفي أو قروي» كما يقول حرفياً. وهكذا يسحب المسيح من جهة الأصوليين لكي يصبح في جهته هو لا جهتهم هم، ولكي يقاتلهم به!... وهذه مناورة ذكية، بل شديدة الدهاء لأنه كان يستحيل عليه أن ينازلهم إن لم يسحب المسيح إلى صفه، وإن لم يطهر الإنجيل من قصص الخرافات والمعجزات أو يحوّله إلى كتاب أخلاقي يعلّم الحكمة والفضيلة، ليس إلا... لكن الأصوليين لن يغفروا له فعلته تلك، وإنما سوف يظلون يلعنونه على مدار القرون، أي حتى يومنا هذا.



ديدرو: المخطط الأكبر لمشروع التنوير

١ ـ السجن والأسطورة

في يوم الخميس، الرابع والعشرين من شهر كانون الثاني/يناير ١٧٤٩ وفي الساعة السابعة والنصف صباحاً، اقتحم ضابطان من رجال المخابرات بيت ديدرو في شارع «موفتار» بباريس. وبعد تفتيش البيت من أجل مصادرة المخطوطات «المضادة للدين والدولة والأخلاق الحسنة»، لم يعثرا إلا على بعض الملحوظات والتلخيصات الخاصة بالموسوعة الشهيرة، ثم بنسخة أو نسختين من كتابه الصغير «رسالة عن العميان». في الواقع كان ديدرو قد أحسَّ بالخطر يحوّم حواليه منذ فترة وشعر بأنه مراقب فخبّأ المخطوطات الأكثر إزعاجاً لدى بعض الأصدقاء. ولكن مع ذلك فإن المخابرات اقتادته إلى سجن «فانسين» في عربة خيول تنفيذاً للأمر الملكي الموقّع من قبل لويس الخامس عشر شخصياً.

صحيح أن ديدرو لم يكن نكرة تماماً آنذاك، ولكنه لم يكن قد أصبح مشهوراً بعد. كان معروفاً فقط من قِبل أوساط الكتّاب والناشرين وأهل الأدب الذين تضجّ بهم باريس ومقاهيها وشوارعها وأزقتها. ولم يكن قد أصدر حتى ذلك الحين إلا كتابين أو ثلاثة كتب من الحجم الصغير. ولكن توجهه الفكري كان واضحاً منذ البداية. ثم إن تقارير البوليس كانت قد ابتدأت تهتم به منذ أكثر من عام بسبب الحماسة أو الضجة التي يثيرها حوله في الأوساط الأدبية والفلسفية. فقد وشى به أحد الجيران إلى خوري الكنيسة التابعة للحي الذي يسكن فيه. وقدّم الخوري تقريراً مفصلاً إلى رئيس البوليس «بريير» جاء فيه:



«إنه شخص خطر جداً، ويتحدث عن الأسرار المقدسة لديننا بنوع من الاحتقار. وهو رجل في أواسط العمر (٣٤ سنة)، ويبدو أنه قد أمضى شبابه الأول في حياة اللهو والمجون. ثم ارتبط ببنت من أصل وضيع وتزوجها على غير علم من أبيه، أي «بالحرام». وهو لا يجرؤ على تقديمها إلى الناس حتى الآن على أساس أنها زوجته. والكلام الذي يصدر عنه في البيت يدل على أنه متألّه على الأقل، هذا إذا لم نقل بأنه ملحد (المتألّه هو الشخص الذي يؤمن بوجود الله فقط وينفي ما عدا ذلك من شعائر وطقوس وعبادات). وقد سمعت بأنه يتلفَّظ بكلام قذر يندى له الجبين عن يسوع المسيح ومريم العذراء. واعذروني إذا كنتُ عاجزاً عن تسجيل مثل هذا الكلام هنا (ولكن كيف توصّل الخوري إلى معرفة ما يقوله ديدرو داخل جدران بيته وعندما يخلو بامرأته أو بأصدقائه المقربين؟ يبدو أن جاره هو الذي أوصل هذا الكلام إليه). صحيح أنني لم أتحدث لكم سابقاً عن هذا الشاب، ولم ألتق به شخصياً حتى الآن. ولكن قيل لي بأنه ذكي جداً، وأن محادثته ممتعة حقاً. وقد اعترف مرة بأنه هو مؤلف الكتاب الذي أدانه برلمان باريس وأمر بحرقه (إشارة إلى كتاب: «الأفكار الفلسفية»). وقيل لي بأنه منهمك حالياً في تأليف كتاب أشد خطراً على الدين من كل ما كتبه حتى الآن. فنستعيذ بالله من الشيطان الرجيم..». ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم!..

كان رئيس المخابرات يأمل من وراء اعتقاله أن يحصل على تعاونه معه، أي أن يجعل منه مخبراً. صحيح أن لا قيمة اجتماعية له، فهو ليس ابن عائلة، أي ليس من الطبقة الأرستقراطية. صحيح أنه مجرد أزعر، أي «مثقف»، أو بالأحرى فيلسوف، لأن كلمة مثقف لم تكن قد اختُرعت آنذاك، وينبغي أن ننتظر حتى أواخر القرن التاسع عشر لكي تظهر لأول مرة في اللغة الفرنسية على يد الروائي إميل زولا الذي كتب «بيان المثقفين» عام ١٨٩٨. ولكنه كان مفكراً يتمتع بموهبة حقيقية، وقدرة على إقامة العلاقات العامة، وجذب الأتباع والأنصار، والتحدث أمام الناس. وبالتالي فهو يمثل

طريدة حقيقية بالنسبة إلى البوليس. ذلك أن البوليس كان قد أصبح قلقاً أكثر فأكثر من انتشار هذه الكتب المجهولة والمنشورات السرّية، الموقّعة أو غير الموقّعة، والتي تهاجم الدين والكنيسة والطابع المقدس للنظام الملكي. وكانت مقاهي باريس تمتلئ بالمتشككّين، والمتألّهين، والملاحدة، والماديين، والعلماء المستنيرين الذين يريدون تدمير أسس النظام القائم ومشروعيته. وكانوا يستغلون الصراع الناشب بين أكبر طائفتين مسيحيتين في ذلك الوقت، الطائفة الجنسينية والطائفة اليسوعية، من أجل ضرب إحداهما بالأخرى والنيل من العقيدة اللاهوتية برمّتها. باختصار كان الجو يغلي في باريس، وكانت أزقتها تمتلئ بهذه التجمعات الهامشية قليلاً أو كثيراً، والتي لا همّ لها إلا الهجوم على النظام القائم وطبقة النبلاء ورجال الدين.

في مثل هذا الجو نشأ ديدرو وترعرع وفرض نفسه بعد جهد جهيد. ذلك أنه ليس من السهل أن تفرض نفسك على «عصابات الأدب» كما يقول ڤولتير. فقد كان مثقفاً موسوعياً لا حدود لفضوله العلمي. كان يقرأ كل شيء: من الطب إلى الهندسة إلى الرياضيات إلى علم اللاهوت إلى علم الطبيعة والفلسفة... وكان يعيش ـ بشكل ضيق وصعب جداً بالطبع ـ من ترجماته للمفكرين الإنكليز الذين كانوا يمثلون آنذاك طليعة الفكر الأوروبي. وبما أنه لم يكن ذا طبيعة منغلقة أو معقدة أو خجولة (على عكس جان جاك روسو) فإنه كان يعرف أناساً كثيرين في هذا الجو الثقافي. وبالتالي فقد كان تعاونه مع البوليس أمراً مفيداً للغاية، إذا ما وافق. ولكن ديدرو لم يكن من النوع الذي يتعاون بسهولة، فقد كان معتداً بنفسه وشديد المراس، ويعرف قيمته تماماً. ولذا فينبغي «سلقه» جيداً لكي يعترف ويتنازل وينهار.

في البداية أنكر كل شيء، وحتى كتبه لم يعترف بها، وقال بأنها منسوبة إليه ولكنه لم يكتب منها حرفاً واحداً. وعندئذٍ أنزلوه إلى الطبقات السفلى من السجن حيث الظلام المطبق والعزلة الكاملة، ومنعوا عنه أي اتصال بالعالم الخارجي. وبعد عشرة

أيام فقط انهدت عزيمته وأصبح على حافة الجنون. وراح يصرخ ويستغيث، ويقول بأن له امرأة وأولاداً يريد أن يطعمهم، وأنهم إذا لم يخرجوه من السجن فسوف ينتحر...

ولكن رئيس البوليس لم يكن من الأشخاص الذين تؤثر فيهم العواطف الإنسانية إلى مثل هذا الحد. فضيَّق عليه الخناق أكثر فأكثر لكي يلعب على عنصر الزمن ويسحق مقاومته، أو ما تبقى منها. وأخيراً انفجر ديدرو واعترف بأن كتاب «الأفكار الفلسفية» هو حقاً له، وكذلك «رسالة عن العميان». وذكر بعض أسماء أصدقائه ومن يتعاون معهم أو يحمونه ويدعمونه. بل وشى حتى باسم عشيقته «مدام دوبويزيو» على الرغم من أنه لم يكن مضطراً إلى ذلك. ولكنه أراد توريطها بعد أن سمع بأنها خانته بمجرد دخوله السجن. واعتبرت تلك إحدى سقطاته الأخلاقية. وهكذا خسر الجولة الأولى من معركته مع رئيس المخابرات. فاعترف بأخطائه الفكرية، وندم على ما فات، ووعد بأنه لن يؤلف بعد اليوم مثل هذه الكتب، وسوف تكون الأولى والأخيرة... ولكنه لم يحصل على إطلاق سراحه مقابل كل ذلك. وإنما حصل على تخفيف شروط السجن فقط. فأخرجوه من القبو السفلي إلى الطبقات العليا حيث النور والشمس. بل سمحوا له بأن يتجول في حديقة السجن ولكن دون أن يقفز على السور بالطبع!

في الواقع إن رئيس المخابرات قد قدّم له أفضل هدية عندما سجنه. فهو قد أراد أن يكبت صوته ويدجّنه، فإذا به يجعل منه بطلاً حقيقياً مضطهداً من أجل الفكر والحقيقة. صحيح أن ديدرو قبل أن يُعتقل كان شاباً موهوباً جداً، صاحب قناعات قوية وحماسة هائجة تغلي كالبركان. صحيح أنه كان فيلسوفاً يريد أن يغيّر الأفكار والعالم وحتى نظام الأشياء. ولكنه على الرغم من ذلك لم يكن إلا جندياً واحداً في خندق الجيش الفلسفي الذي تحركه من وراء الستار أصابع بعض النبلاء المستنيرين. وبالتالي فبعد أن اضطهدوه وسجنوه من أجل أفكاره أصبح رمزاً لتلك المعركة الطاحنة التي يقودها رجال التنوير ضد الظلام والظلاميين.



والواقع أن ڤولتير تدخل في الموضوع من منفاه البعيد وطلب من عشيقته إميلي دوشاتليه أن تتدخل لدى نسيبها مدير السجن المركيز فرانسوا دوشاتليه من أجل أن يهتم بديدرو ولا يعامله كبقية المساجين. وهكذا أصبح ديدرو سجيناً مرموقاً يستقبله مدير السجن إلى مائدة طعامه! بل يقدّم له مكتباً وأوراقاً لكي يكتب ويستقبل ناشريه ومعاونيه وأصدقاءه.

كان ڤولتير قد بلغ السابعة والخمسين من العمر آنذاك، ووصل إلى ذروة مجده وعبقريته. وبما أنه كان يعتبر نفسه زعيماً «للجيش الفلسفي» أو لحزب التنوير، فإنه ما كان يستطيع السكوت على هذا العدوان الآثم الذي طال «أحد أبناء رعيته» إذا جاز التعبير. ولهذا السبب أعلن استنكاره وصبَّ جام غضبه على حزب رجال الدين وبخاصة اليسوعيين، أعدائه الألدّاء والمقرّبين من القصر. وراح يلقّب ديدرو بسقراط، سقراط المضطهد من أجل الحقيقة. وقال لجماعة القصر: أليس من العار عليكم أن تسجنوا «سقراط» وفي بلاطكم عشرات الشعراء والكتّاب الذين لا يستحقون أن يمسكوا قلماً بأيديهم؟!...

هكذا ابتدأت أسطورة ديدرو تتشكل، وأخذت خيوطها تنعقد رويداً، رويداً... فما أن خرج من السجن حتى أصبح شخصاً آخر.

٢ ـ الكتابات الأولى

لكن لماذا سُجِنَ ديدرَو بالضبط؟ وما هي هذه الأفكار الخطرة التي كان يعبّر عنها؟ ومن خلال أية كتب؟ الواقع أنه لم يكن أصدر حتى ذلك الوقت إلا ثلاثة كتب، أولها مترجم عن الإنكليزية مع بعض التصرف. ثم جاء كتابه الرابع هذا «رسالة عن العميان» لكي يمثل القشة التي كسرت ظهر البعير وأدت إلى سجنه. الكتاب الأول كان بعنوان «مقالة حول المزيّة والفضيلة»، وقد أهداه إلى أخيه الكاهن ديدييه ديدرو. ولكن هذا

الأخير رفضه رفضاً قاطعاً باعتبار أنه كتاب مادي ملحد، وعادى أخاه طوال حياته كلها. بل يقال بأنه رفض أن يصافحه في إحدى المرات باعتبار أنه كافر ينجِّسه. وهذا دليل على مدى الصعوبة التي لاقاها ديدرو في بداية حياته الفلسفية، فقد دخل في معركة ليس مع الدولة والكنيسة فقط. وإنما مع عائلتها الشخصية بالذات. وحصلت القطيعة بينه وبين أبيه الذي كان كاثوليكياً محافظاً كالأغلبية العظمى من الشعب الفرنسي آنذاك. وعندما دخل السجن استنجد بأبيه لكي يساعده مادياً، ولكي يساعد عائلته التي بقيت دون معيل، فرد عليه أبوه برسالة جافة وقاسية. وقال له: «تلقيت رسالتك التي تذكر لي فيها أمر اعتقالك وظروفك الصعبة. ويحزنني ذلك كل الحزن. ولكني أعتقد بأن هناك أسباباً أخرى لاعتقالك غير ما ذكرت. يا ابني: إذا كان الله سبحانه وتعالى قد زوّدك ببعض المواهب، فإن ذلك ليس من أجل العمل على إضعاف ديننا المقدس. فهل صحيح حقاً أنك مؤلف هذه الكتب المجدِّفة التي تنسب إليك؟ أرجو أن تتوب وأن تتراجع عن طريق الضلال»...

في هذا الكتاب المترجم عن الفيلسوف الإنكليزي سامنتسبوري يحاول ديدرو التأكيد على وجود أخلاق طبيعية للإنسان، أي مستقلة عن الدين. بمعنى أنه يمكن للإنسان أن يكون أخلاقياً حسن السلوك دون أن يكون متديناً بالضرورة. فهو يمتلك الحس الأخلاقي في داخله، وهذا الحس الفطري هو الذي يجعله يحب الخير من أجل الخير، ويرى في فعل الخير تحقيقاً للسعادة. وقد صدر هذا الكتاب في أمستردام عام ١٧٤٥، ودخل إلى فرنسا تحت المعطف كمعظم الكتب التي كانت تصدر آنذاك. فهولندا البروتستانتية كانت أكثر تحرراً وليبرالية من فرنسا الكاثوليكية. هكذا نجد أن ديدرو قد ابتدأ حياته الفلسفية بالتحدث من خلال أفواه الآخرين. وذلك لكي تلقى المسؤولية عليهم لا عليه إذا ما نشبت المعركة. ففي كل الأحوال يستطيع أن يقول: أنا لست إلا مترجماً لهذا المفكر الإنكليزي فاذهبوا ولاحقوه إذا شئتم. أنا لست مسؤولاً

عن الأفكار الخطرة الواردة في الترجمة، وإنما المؤلف هو المسؤول. والواقع أن هذا الكتاب الذي ترجمه ديدرو وقدّم له وعلّق عليه تعليقات مطوّلة يمكن أن يقرأ على وجهين أو مستويين: مستوى السطح الظاهري المتقيّد بالتقاليد والأعراف المسيحية، ومستوى العمق الباطني الذي يحاول أن يلغم من الداخل أسس العقيدة اللاهوتية. وكان ديدرو بارعاً كل البراعة في استخدام هذه الطريقة، طريقة التقيّة واللعب على الحبال.

والواقع أنه كان مضطراً إلى ذلك، فموازين القوى بين الحزب الديني والحزب الفلسفي لم تكن متكافئة على الإطلاق. وعلى الرغم من ذلك فقد وقع في الفخ أخيراً واقتيد إلى السجن. ويمكن القول بأنه ينطبق على ديدرو ما قاله نيتشه عن المفكر الخطر، أي المفكر الحقيقي في الواقع. فهو يتقدّم في البداية مقنَّعاً، لكي يحمي نفسه ويشتدّ عوده ويرسّخ قليلاً أو كثيراً مواقعه. ولكنه في لحظة ما متقدمة من عملية الصراع لا بد أن تنكشف حقيقة نياته، وعندئذٍ يضطر لأن يحسر القناع عن وجهه ويدخل الساحة «على المكشوف».

أما الكتاب الثاني فقد صدر عام ١٧٤٦ تحت عنوان «الأفكار الفلسفية»، وذلك بدون اسم المؤلف، وفي مطبعة سرّية. وقد حظي بضجة إعلامية واسعة بسبب إدانة برلمان باريس له. فبدلاً من أن يضرّوه راحوا يقدّمون له أكبر خدمة. وقد انتشر تحت المعطف سرّاً، كما حصل لكتب ڤولتير وروسو وآخرين عديدين. لقد أمر برلمان باريس بتمزيقه وحرقه حيثما وجد لأنه «فضائحي مضاد للدين والأخلاق الحسنة». ثم يردف البرلمان قائلاً: وهو «يضع كل الأديان، بما فيها ديننا المقدّس، على المستوى نفسه، وذلك لكي يتوصل في نهاية المطاف إلى عدم الاعتراف بأي دين». ينبغي ألا تخدعنا كلمة «برلمان» هنا، فهو لم يكن منتخباً من قِبل الشعب، وإنما كان معيَّناً من قِبل الملك. وكان عبارة عن محكمة قضائية تكمن مهمتها في تسجيل القوانين



الصادرة عن القصر. ويقال بأنه كان محافظاً جداً لأنه أقرب إلى الجناح الشعبوي المتزمّت من الكنيسة الكاثوليكية (أي جناح الجنسينيين). وكان يوجد في فرنسا أثناء العهد القديم ثلاثة عشر برلماناً منها برلمان باريس. والواقع أن قضاة باريس (أي البرلمانيين) كانوا قرّاء أذكياء، وقد فطنوا إلى لعبة ديدرو وعرفوا قدره وموهبته. والدليل على ذلك أن الكنيسة كانت تُهاجَم كل يوم من قبل كتَّاب الدرجة الثالثة أو الرابعة ولا أحد ينتبه إليهم أو يفكر لحظة واحدة في اعتقالهم. كانوا يهاجمون الدين بشكل مقذع انطلاقاً من مواقع إباحية، وفوضوية، أو عبثية. وبالتالي فلا يشكلون تهديداً حقيقياً.

أما ديدرو فشيء آخر. فهو ينتقد عن طريق استخدام المحاجّات العقلانية، وبالكثير من الموهبة والألمعية، وبالتالي فهو يشكل خطراً فعلياً على سيادة رجال الدين وتحكمهم في الأرواح والعقول. ذلك أنه ينبغي ألا ننسى أن الرهان الأكبر للمسألة كان يكمن في ما يلي: من سيربح المعركة الإيديولوجية في فرنسا، هل هو حزب التنوير أم جماعة رجال الدين؟ أو لنقل بشكل أدق: هل سيستطيع فلاسفة التنوير أن ينتزعوا من رجال الدين السيطرة الروحية والفكرية على النفوس؟ ويبدو أن المعركة ابتدأت تحسم لمصلحة التنوير، منذ منتصف القرن الثامن عشر: أي في اللحظة التي كان قد أصدر فيها ديدرو مؤلفاته الأولى. ولكن هذا الانتصار لم يترجم فعلياً على أرض الواقع إلا بعد أربعين سنة من ذلك التاريخ، أي عام ١٧٨٩، تاريخ اندلاع الثورة الفرنسية. وفي اللحظة التي انتصر فيها فكر التنوير، كانت البورجوازية تحسم المعركة على صعيد آخر هو الصعيد الاقتصادي. وهكذا راحت تنتزع مقدّرات البلاد وثرواتها من أيدي الطبقة الأرستقراطية - الإقطاعية.

هل يعني ذلك أن الفكر ليس إلا انعكاساً للواقع المادي كما يقول الماركسيون الماديون؟ الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. ويخطئ من يقلِّل من أهمية الفكر باعتباره الشرارة الروحية التي تسكن جوانح الإنسان، والتي هي قادرة على قلب الأمور وصنع

المعجزات. إن التحرير يجيء من الفكر أولاً، والفكرة إذا ما كانت مُبلوَرة بشكل جيد وتلبي حاجة تاريخية معينة فإنها تتحول إلى قوة مادية، وتصبح أشد خطراً من الرصاصة. وإلا فكيف نفسر أن ثلاثة مفكرين معزولين ومُحارَبين (هم ڤولتير وديدرو وروسو) قد استطاعوا أن يقلبوا إيديولوجيا بأكملها خلال أقل من ثلاثين سنة؟!... وكيف أتيح لفكرهم أن ينتشر انتشار النار في الهشيم، وهم مقموعون ومطاردون ومنفيُّون؟ بالطبع فإن الفكر إذا لم يجد قاعدة مادية تسنده وتترجمه كمؤسسات راسخة على أرض الواقع فإنه يتبخر ويزول. وإذا لم يجد طبقة اجتماعية صاعدة تتبناه فإنه يذوي ويموت في أرضه. هذه حقيقة واقعة. الفكر لا يقف معلّقاً في الفراغ، ولا يمكن عزله عن بقية العوامل التي تشكل الجدلية الاجتماعية ـ التاريخية: كالتقدّم العلمي والتقني والازدهار الاقتصادي، والثقة بالذات. والدليل على ذلك أنه حتى على المستوى الفردي فإنه إذا ما ضاقت أحوال الإنسان ضاق عقله واسودَّت الدنيا في وجهه، وإذا ما ارتاح مادياً تفتح ذهنه وتنفس الصعداء. وكذلك حال المجتمع، فإنه إذا ما تقهقرت أوضاعه المادية وافتقر، تغلَّبت فيه الاتجاهات اللاعقلانية والمتزمتة على الاتجاهات العقلانية المنفتحة.

وبهذا الصدد يربط بعض المؤرخين بين انهيار العقلانية العربية ـ الإسلامية في العصر الكلاسيكي وانهيار طبقة البورجوازية التجارية في بغداد. فقد كانت هذه الطبقة هي دعامة المعتزلة والفكر الفلسفي والعلمي المحض. فنحن أيضاً شهدنا حركة مشابهة للتنوير ـ أو قل لبدايات التنوير ـ في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وحتى أواخر القرن السادس في المغرب (تاريخ موت ابن رشد). ولكنه تنوير سرعان ما هُزم لأسباب داخلية وخارجية. أما الأسباب الداخلية فهي تحوّل الخطوط التجارية عن منطقتنا، وأما الأسباب الخارجية فتعود إلى الهجمة الصليبية الأولى وهجمة المغول أيضاً. وهنا يكمن الفرق الأساسي بين المصير التاريخي للحضارة العربية ـ الإسلامية والمصير

التاريخي للحضارة الأوروبية. فالأولى مُنيت بانتكاسة أو قطيعة سلبية كبرى لم تقم منها حتى الآن، في حين أن الثانية حظيت باستمرارية تواصلية منذ أكثر من أربعة قرون وحتى اليوم. وشهدت صعوداً استثنائياً على المستويات كافة: اقتصادية وتكنولوجية وفكرية.

٣ - ديدرو بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

بعد تجربة السجن أصبح ديدرو أكثر احتياطاً وحذراً. والدليل على ذلك أن قسماً لا بأس به من كتبه قد بقي عبارة عن مخطوطات محفوظة في أدراج مكتبه ولم يُنشر إلا بعد موته. فهو إذ تنطَّح لنقد المسيحية والأخلاق التقليدية السائدة في عصره عرف أنه سيصطدم بعقائد راسخة منذ قرون طويلة، وسوف يدفع الثمن باهظاً إذا لم ينتبه لنفسه. كان يعرف أنه سابق لأوانه ككل المفكرين الكبار، وبالتالي فينبغي أن يتعامل مع الواقع بطريقة تكتيكية ذكية لا تصدم الحساسية الجماعية بشكل متهور أو مجاني. وبعد أن خفَّت اندفاعة الشباب الأول بسبب اصطدامها بالواقع المر، عرف ديدرو أن تغيير الواقع عملية صعبة، بطيئة، معقدة. وأنه لا ينبغي أن نستعجل الأمور أكثر مما يجب، لأننا إذا ما فعلنا ذلك «كسرنا» الواقع أو أجبرناه على أن يمشي بإيقاع متسارع لا يريده أو لا يستطيعه. وعندئذٍ يضطر لأن يرتدّ علينا «ويكسرنا» في خط الرجعة بدوره. وإذن فلنترك الظروف تتفاعل من تلقاء ذاتها ولنعطها الوقت الكافي لهضم الأفكار الجديدة، ولننتظر نضج الثمار حقاً. باختصار: لنعرف كيف نعطي الوقت للوقت. ولهذا السبب فإن كتابه الثالث «نزهة المرتاب» أو «نزهة المشكك» لم ينشر إلا بعد موته بحوالى خمسين سنة. وكان قد قطع فيه خطوة إضافية أخرى باتجاه التصور العلمي والمادي للكون. ففي حين أنه في كتاباته السابقة كان لا يزال يؤمن بضرورة وجود محرك للكون، أصبح يتجه أكثر فأكثر نحو القول بأن الكون أزلي

وأبدي وأن المادة متحركة من تلقاء ذاتها وليست بحاجة إلى من يحركها. وبالتالي فالكون غير مخلوق، ولسنا بحاجة إلى فرضية الخلق أو وجود محرك أول لكي نفهم سرّه وقوانينه. يكفي أن ندرس علم الطبيعة والفيزياء والكيمياء لكي نكتشف القوانين التي تتحكم في سير الظواهر. فالمادة هي الأزلية وهي الأبدية، ولا شيء يفنى إلا لكي يُخلق من جديد. وهكذا نشهد تحولات المادة ضمن الصيرورة اللانهائية للتاريخ. بالطبع ما كان ديدرو بقادر على بلورة هذا التصور المادي للكون لولا تقدم العلم في عصره ولولا اكتشافات علماء الطبيعة وعلماء الفيزياء وبخاصة بوفون ونيوتن. وهذا أكبر دليل على مدى ارتباط الفلسفة بالعلم المحض على مدار التاريخ الأوروبي كله.

والواقع أننا لا يمكن أن نفهم العقلية الأوروبية الحديثة وطريقتها المادية أو المُعَلْمنة أو التجريبية في النظر إلى كل شيء إلا إذا عدنا إلى عصر ديدرو وما تلاه. فهناك تكمن الجذور الحقيقية لهذه العقلية التي تصدمنا بماديتها وحسِّيتها عندما نجيء إلى أوروبا لأول مرة، ثم تصدمنا بشكل أخص بطابعها المفرَّغ من كل بعد لاهوتي أو ميتافيزيقي. إنها نظرة مقطوعة عن التعالي تماماً، وبالتالي فلا يمكن أن يفهمها أو يقبلها الإنسان الوافد عليها من الخارج، ومن ثقافة مغموسة كلياً بالتصورات اللاهوتية والميتافيزيقية للكون. ولهذا السبب تحدثنا عن القطيعة الإبستمولوجية الكبرى التي ابتدأت تحصل منذ منتصف القرن الثامن عشر، والتي تحول الآن دون أي تواصل فكري حقيقي بين العالم العربي ـ الإسلامي من جهة وبين العالم الأوروبي المُعَلْمن من جهة أخرى. والصدام الحامي الجاري حالياً ما هو بشكل من الأشكال إلا صدام بين رؤيتين متضادتين للعالم والكون. نقول ذلك دون أن نهمل أهمية ملابساته السياسية والاقتصادية الآنية ومحاولات الهيمنة والسيطرة. نقصد الصدام بين التصور اللاهوتي ـ القروسطي للكون والتصور الطبيعي العلماني لهذا الكون نفسه.

ماذا كان يريد ديدرو في نهاية المطاف؟ كان يريد أن يخرج بأي شكل من التصور



اللاهوتي المسيحي لكي يتوصل إلى «دين طبيعي» يتجاوب مع حاجات الإنسانية المادية والمعنوية ولا يقمعها كما تفعل الأخلاق المسيحية. وكان يعتقد بأن العقائد المسيحية التقليدية مضادة لقوانين الطبيعة والمنطق. فهو لا يفهم لماذا يولد الإنسان مذنباً (عقيدة الخطيئة الأصلية)؟ فالإنسان يولد بريئاً وبعدئذٍ قد يذنب أو لا يذنب. كل شيء يتوقف على نوعية الأعمال التي يقوم بها بعد أن يكبر ويصبح بالغاً. وكذلك الأمر في ما يخص المعجزات المنسوبة إلى المسيح كإحياء الموتى أو شفاء المرضى، إلخ.. فهي في رأيه مضادة لقوانين الطبيعة وعلم البيولوجيا. وينطبق الأمر ذاته على بقية المعجزات المنسوبة إلى القديسين أو حتى رجال الدين العاديين. وينبغي ألا ننسى هنا أن ديدرو عندما كتب كتبه كانت عامة الشعب الفرنسي تؤمن بهذه المعجزات و«الكرامات» بصفتها حقيقة واقعة لا تقبل النقاش. وكان الشعب متعلقاً أشدّ التعلق برجال الدين ويصدّق كل ما يقولونه وكان يقدّم القرابين للأضرحة والمزارات لكي تشفع له. ولهذا السبب نهض مفكرو عصر التنوير من أجل تبديد الخرافات والأوهام كما يبدّد النور الظلام.

ولهذا السبب أيضاً فإن خصومه من رجال الكهنوت المسيحي راحوا يتهمونه بمحاولة تدمير الدين والأخلاق من أجل التوصل إلى حياة إباحية، مادية، لا ضابط لها. والواقع أنه أبعد ما يكون عن التصور الفوضوي أو الإباحي الذي يفترضونه. فهو لا يعتقد بإمكانية وجود المجتمع - أي مجتمع بشري - بدون قواعد أو ضوابط أخلاقية. ولكن الأخلاق التي يدعو إليها هي أخلاق دنيوية علمانية، لا دينية ولا مسيحية. لماذا كل هذه الانتفاضة على الأخلاق المسيحية التقليدية؟ هنا ينبغي أن ندخل في التفاصيل أكثر، وأن نربط بين حياة ديدرو وفكره. فهو ككل المفكرين الكبار لا يستمد فكره من بطون الكتب فقط أو من التنظيرات التجريدية والذهنية، وإنما يستمده من واقع الحياة المعيشة والمعاناة اليومية. بمعنى آخر فإنه يدفع ثمن ما يفكر فيه. فهو عندما قارن بين

الأخلاق الإنجيلية النظرية وبين الأخلاق المسيحية المطبّقة على أرض الواقع وجد مسافة كبيرة وبوناً شاسعاً. وعندئذٍ أخذ يتساءل ويشك.

وعندما درس تاريخ المسيحية عبر القرون وجد أنه مطبوع بطابع اللاتسامح ويختلف كثيراً عن المثال الأخلاقي النموذجي الذي قدّمه السيد المسيح. لقد كان المسيحيون غير متسامحين على الإطلاق تجاه من لا يفكرون مثلهم، وكثيراً ما حاولوا تصفيتهم جسدياً. وهذه حقيقة واقعة لا تقبل النقاش. يكفي أن نفكر هنا في حروب الأديان التي جرت في كل أنحاء أوروبا بين البروتستانت والكاثوليك، أو بمحاكم التفتيش السيئة الذكر. يكفي أن نفكر في كل أولئك العلماء والفلاسفة الذين تعرضوا للاضطهاد أو للاغتيال لأنهم حاولوا أن يفكروا بشكل حر. يكفي أن نفكر أيضاً في الحروب الصليبية التي يقول عنها ديدرو بالحرف الواحد: «لقد جرَّت آلاف المتزمتين إلى ذلك البلد الصغير الضيق من أجل ذبح أهله والاستيلاء على رأس صخرة لا تستحق أن تُسفَح من أجلها قطرة دم واحدة. وكان بإمكانهم أن يعبدوا هذه الصخرة من بعيد كما من قريب، وبالتالي فإن الاستيلاء عليها كان أبعد ما يكون عن شرف الدين». وراح يكشف عن الدوافع الأرضية لا السماوية للحروب الصليبية ويقول بأنها تمّت من أجل تحقيق المصالح المادية لبابوات روما والكثير من ملوك وعواهل أوروبا، ليس إلا. ثم إن ديدرو راح ينظر إلى تصرفات رجال الدين في عصره فوجد أنهم في الكثير من الأحيان يُظهرون غير ما يُبطنون، ويقولون ما لا يفعلون. بالطبع هناك زهّاد حقيقيون ورعون يخشون الله، ولكنهم يمثلون الاستثناء على القاعدة. وراعه طابع الازدواجية الهائلة لرجل الدين، فهو يعلن عن زهده في الحياة الدنيا ومتعها الفانية من جهة، ويلهث وراء تلك المتع والأرزاق من جهة أخرى. وراح يكتشف وراء مسوحه الدينية وتظاهره بالتقى والخشوع شخصية أخرى مختلفة تماماً.

وكان أكبر مثال على ذلك شقيقه الأب ديدييه ديدرو الذي لم يستطع أن يتصالح معه

في أي يوم من الأيام. وبما أنه كان يعرفه في الصغر إنساناً طيب القلب، مستقيم السلوك، فإنه راح يستنتج بأن تديّنه المتعصب أو فهمه المتعصب للدين هو السبب في فساد أخلاقه. فلو لم يدخل في سلك الكنيسة لظل إنساناً جيداً. ذلك أن المسوح الدينية تستخدم فقط من أجل التغطية على النيات الحقيقية: أي الأطماع الدنيوية. لكأن الإنسان يصبح أكثر جرأة على الشهوات وارتكاب الجرائم والآثام بعد أن يتجلبب بلباس الدين بسبب اعتقاده بأنه محميّ، وأن الله سيغفر له كل ما تقدّم أو تأخر من ذنوبه. وهو لهذا السبب يستطيع أن يصدر فتوى بقتل شخص ما أو حتى عدة أشخاص دفعة واحدة دون أن يرفّ له جفن! وقد شعر ديدرو بالهلع عندما سمع أخاه الكاهن يبرّر ذبح البروتستانت في فرنسا الكاثوليكية ويثني على مجزرة «سانت بارتيليمي» الشهيرة! وعندئذٍ قرر القطيعة معه ومع كل ما يمثله من قيم لا أخلاقية. وبعد أن شعر بأنه قد أصبح هو شخصياً مستهدفاً، راح يشن حرباً شعواء على الأخلاق الكهنوتية، المظلمة واللاإنسانية. وراح يؤسس في الوقت نفسه لأخلاق متسامحة: أي علمانية، مستقيمة، تتسع لجميع البشر دون استثناء، ودون أي تمييز بين بروتستانتي وكاثوليكي.

٤ ـ الموسوعة الفلسفية والعلمية الكبرى

لنفترض أن العرب غلطوا غلطة العمر (من يعرف؟) ثم أرادوا اللحاق بركب الحضارة الحديثة وقرروا إصدار موسوعة تضم كل العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية دفعة واحدة. فمن سيصدّق ذلك؟ ألن يعتبر قرارهم هذا بمثابة الجنون؟ ومع ذلك فإن هذا القرار «المجنون» اتخذه شخص واحد في أواسط القرن الثامن عشر وصنع به مجد فرنسا والفرنسيين. هذا الشخص هو: ديدرو. بالطبع قد يقولون: ولكن المقارنة غير واردة، لأن حالة العلوم في وقته لم تكن متقدّمة كما هي عليه الحال اليوم. ولم تكن قد وصلت إلى مثل هذا التخصص الدقيق والتشعب الهائل الذي نشهده حالياً. هذا

صحيح. ولكن كل وقت يقاس بإمكانياته. وينبغي ألا نستهين بحجم المعارف المتراكمة في أوروبا حوالى عام ١٧٥٠، فالنهضة كانت قد ابتدأت منذ أكثر من مئتي عام. وكل هذا التقدّم العلمي أراد ديدرو أن يفرزه ويحصيه ويجمعه لكي يقدّمه إلى الجمهور باللغة الفرنسية كاملاً غير منقوص. وذلك لكيلا تشعر الأمة الفرنسية بعد الآن بعقدة النقص تجاه أمة الإنكليز. والواقع أنهم قد عرضوا عليه في البداية ترجمة الموسوعة الإنكليزية والانتهاء من الأمر بأقصى سرعة. ولكنه بعد تأمل طويل رفض هذا الحل السهل، واقترح تقديم موسوعة مبتكرة وجديدة خاصة بالفرنسيين فقط. ورفض أن يكون عالة على الإنكليز أو مقلداً حرفياً لهم. نقول ذلك على الرغم من إعجابه ـ وإعجاب ڤولتير أيضاً ـ بتقدّم الإنكليز في المجالات العلمية والفلسفية كافة وفي اكتساب الحريات السياسية.

قلنا سابقاً بأن انتشار فلسفة التنوير قد تزامن مع صعود البورجوازية على مسرح التاريخ بصفتها طبقة رائدة وفاتحة. وهكذا راح الاقتصاد الإقطاعي المرتبط بطبقة النبلاء ينحسر وينهار لأنه أصبح ضيقاً وعاجزاً عن مواكبة التطورات المستجدة. فالنظام الإقطاعي كان يكثر من العراقيل والحواجز التي تحول دون تطور الفعالية التجارية لكي تشمل كل الأرض الوطنية بل الأوروبية والعالمية (التجارة الكولونيالية في ما وراء البحار). كما أن ظهور الآلة والتقنية كان يتناقض مع طبيعة النظام الإقطاعي المتخلفة، ويؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى الاصطدام به ثم إلى تحطيمه. وقد طالب الفلاسفة في «الموسوعة» بتوحيد السوق الوطنية وتوفير الحرية الكاملة للتجارة والانفتاح على الأسواق الأخرى. وكان الشعار السائد هو: «دعه يعمل، دعه يمر». هذا في حين أن النظام الإقطاعي لا يدع شيئاً يمر لأنه منغلق على نفسه ويخشى أي انفتاح.

وفي الوقت ذاته راح الفكر يشهد حركة انفتاح موازية لا تقل أهمية عن الانفتاح



التجاري والاقتصادي. هكذا نجد أن نهضة أوروبا قد تمّت على جميع المستويات دفعة واحدة، وليس فقط على مستوى واحد دون المستويات الأخرى. ضمن هذا الجو بالذات نشأت الموسوعة وترعرعت واستغرق إنجازها عشرين عاماً. ولكن لا ينبغي أن نعتقد بأن الأمور قد تمّت بسهولة ويسر. فكم من العراقيل أقيمت في وجهها، وكم من الكمائن نصبت لها! وقد أوشك ديدرو عدّة مرات أن يتخلى عن الأمر وشعر بالإحباط واليأس، بل أُصيب بقرحة في معدته بسبب المضايقات والتهديدات والإزعاجات. ولكنه ظل مثابراً حتى آخر لحظة، وأعطاها زهرة شبابه. إنها مشروع التنوير الأكبر بدون أدنى شك. وقد حسده عليها حتى شخص في حجم ڤولتير. نقول ذلك على الرغم من دعمه لها ولحزب الفلاسفة بشكل عام.

ولكن إذا كانت البورجوازية قد تكفلت بقلب النظام القديم على المستوى الاقتصادي والمادي، فإن الموسوعة قد تكفلت بقلبه على المستوى الفكري أو الإيديولوجي. والشيء الغريب هو أن العملية الثانية كانت أصعب من الأولى. ذلك أن الواقع المادي المحيط قد يتغيّر دون أن تتغيّر الإيديولوجيا بمثل هذه السرعة. لكأن تغيير العقليات أصعب من تغيير الماديات! وهذا ينقض الأطروحة الماركسوية التي تتحدث عن تغيُّر ميكانيكي للبنية الفوقية بمجرد تغيير البنية التحتية. فالعلاقة أكثر تعقيداً مما نظن. والعامل الفكري له استقلاليته النسبية وتماسكه الذاتي. بل إنه يؤثر على البنية التحتية مثلما تؤثر هي عليه في حركة جدلية كليَّانية. وأحياناً يكون له تأثير حاسم خصوصاً في المنعطفات التاريخية الكبرى.

كانت عقيدة الكنيسة الكاثوليكية هي الإيديولوجيا التي سيطرت على فرنسا طوال القرون الوسطى وحتى القرن الثامن عشر (نقصد الإيديولوجيا هنا بالمعنى الواسع والحيادي للكلمة: أي رؤيا للعالم، رؤيا تمثل الإسمنت المسلح الذي يربط بين جميع أفراد المجتمع ويؤمِّن التماسك الاجتماعي والأفق النظري والروحي للأمل

والخلاص). وقد فرضت الكنيسة الكاثوليكية على المجتمع تلك الرؤيا الدينية للعالم والتي تقول بأن الحياة الدنيا فانية ومتعها زائلة، وبالتالي فما على الإنسان إلا أن يزهد فيها ويدير ظهره لها ويحضّر نفسه للحياة الوحيدة الباقية، أي الحياة الآخرة، حيث النعيم الأبدي والخلود. يقولون ذلك في الوقت الذي كان فيه الكثير من رجال الدين- وبخاصة الكبار منهم- يرفلون بالدمقس والحرير ويتمتعون بكافة الامتيازات الملكية. وكان العقل يتضاءل حتى ليكاد ينحسر كلياً أمام الإيمان بالعقائد والطقوس وسِيَر القديسين والمعجزات وكل ما هو عجيب ومدهش وخارق للطبيعة. ثم صعدت البورجوازية على مسرح التاريخ شيئاً فشيئاً لكي تقلب هذا النظام التقليدي ولكي تنتزع حقوق العقل وتقدّم رؤيا للعالم مضادة لتلك الرؤيا التقشفية أو الزهدية التي فرضتها الكنيسة المسيحية. لقد قدّمت المثال الأعلى الواقعي للسعادة الأرضية مقابل المثال الأعلى اللاواقعي للسعادة الأخروية. وكلما تقدّمت البورجوازية وحققت الترفيه الاقتصادي والمادي تراجعت الإيديولوجيا الدينية وفترت همة الناس لأداء الطقوس والشعائر أو الالتزام بها.

في مثل هذا الجو من التطاحن الإيديولوجي بين رؤيتين متضادتين للعالم ولدت الأنسيكلوبيديا (أي الموسوعة). وكان اسمها الكامل: «الموسوعة: قاموس عقلاني للعلوم والصناعات والحِرَف». فقد أعلن الموسوعيون بكل قوة أن رسالة البشرية لا تكمن في تحضير الناس للدار الآخرة، وإنما تكمن في إقامة السعادة على هذه الأرض بواسطة الذكاء البشري والعقل. فهناك جنة واحدة مضمونة: هي الجنة الأرضية. وأما ما بعد الموت فلا أحد يعرف ماذا سيحصل، وعلى أي حال فإنه لا يدخل في دائرة اختصاصاتنا. وقالوا بأنه لا يمكن تأسيس هذه السعادة إلا على فتوحات العلم والإيمان بالتقدم المطّرد واللانهائي للبشرية (من هنا الطابع التفاؤلي لفلسفة التنوير). ولما كانوا ورثة أوفياء لفيلسوف العصور الحديثة رينيه ديكارت فإنهم أعلنوا أن السيطرة على

الطبيعة وزيادة الثروات والإنتاج هي المشروع الأساسي للبشرية.

وهكذا اندلع الصراع بين الموسوعيين والكنيسة الكاثوليكية. وراحوا يوجهون لها ضرباتهم الموجعة إما سراً وإما علانية، إما بشكل مباشر وإما بشكل غير مباشر. وردّت لهم الكنيسة الصاع صاعين. فقد أدان اليسوعيون الموسوعة في جريدتهم، وكذلك فعل الجنسينيون (نسبة إلى الراهب جنسينوس الذي كان مشهوراً بتقشفه وتشدده في الدين. وذلك على عكس خصومهم اليسوعيين الذين كانوا أكثر ذكاءً وأعلى مستوى وأقرب إلى القصر). ومارست السوربون عليها الرقابة ومنعت تداولها في رحابها. وكذلك فعل المجلس الاستشاري للملك وبرلمان باريس وبابا روما. كلهم نهضوا ضدها بأشكال مختلفة وحاولوا عرقلتها ومنع انتشارها. وقد بعث مطران باريس كريستوف دوبومون برسالة إلى مالزيرب، مدير المكتبة (أي وزير الإعلام والنشر والرقابة في لغتنا الحالية) وحذَّره فيها من خطورة هذه الموسوعة على العقول.

يقول المطران ما معناه: «تجد مرفقاً مع رسالتي هذه الجزء الخامس من القاموس الموسوعي الذي يتحدث عن السوربون بشكل وقح وغير لائق. وهو يقول بأن السوربون لا تستطيع أن تقدّم لطلابها إلا اللاهوت والتاريخ المقدس والخرافات والخزعبلات. والغريب العجيب أنكم تسمحون بنشر مثل هذا الكلام في المملكة، ولا تشددون الرقابة على هؤلاء المارقين الحاقدين على الدين...».

ينبغي ألاّ تخدعنا كلمة «السوربون» هنا. فهي لم تكن تعني تلك الجامعة الحديثة والشهيرة في كل أنحاء العالم والتي نعرفها اليوم. وإنما كانت طوال العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر عبارة عن كلية لاهوت أو كلية شريعة بشكل أساسي. وكان هدفها خدمة إيديولوجيا النظام وبلورة العقيدة الرسمية للدولة ومراقبة كل ما يخرج عن الخط الأرثوذكسي، أي «المستقيم» (بالمعنى الدوغمائي اللاهوتي لكلمة مستقيم). وكانت بالتالي تمثل قلعة الرجعية والجمود تماماً ككل المعاهد الدينية وكليات التشريع

الكنسية. وقد نهض الموسوعيون ضد الفلسفة السكولاستيكية، أي المدرسانية والتكرارية والاجترارية، الموروثة عن العصور الوسطى، والسائدة في السوربون. وراحوا يدينون جدلها الفارغ ومناقشاتها البيزنطية العقيمة التي لا طائل فيها ولا علاقة لها بالواقع. كما هاجموا إسهالها اللفظي وتهويمها في متاهات الميتافيزيقا والتجريد. وراحوا ينهضون ضد هذه الفلسفة الاجترارية التي تريد أن تفرض حقيقتها بالقوة، أي عن طريق هيبة التراث، وليس عن طريق المناقشة العقلانية الحرة والمفتوحة. وبدلاً منها راحوا يبلورون منهجية فلسفية جديدة لا تؤمن إلا بالأشياء المحسوسة والتجربة العيانية والتفحص النقدي الحر للظواهر.





القاموس الأوروبي للتنوير والصراع بين الفلاسفة والأصوليين

صدر في العاصمة الفرنسية قاموس[1] مهم وضروري لكل من يريد أن يتوسع في فكر التنوير وحيثياته. وقد ساهم فيه عشرات الباحثين من فرنسيين وأوروبيين، وكل واحد اختص بمعالجة مادة معينة. فهذا الباحث مثلاً يدرس مفهوم الكائن الأعلى كما تبلور لدى فلاسفة ذلك العصر، وذاك يدرس مفهوم المستبد المستنير، وآخر يدرس مفهوم الإلحاد وكيف اختلفوا حوله آنذاك، ورابع يتحدث عن مفهوم الحضارة، وخامس عن مفهوم التقدم، إلخ..

يقول صاحب المشروع والمشرف عليه المؤرخ ميشيل ديلون في المقدمة العامة لهذا القاموس الذي يتجاوز الألف ومئة صفحة من القطع الكبير: إن مفهوم التنوير ينطوي على عدة دلالات أو معانٍ. فهو يعني أولاً تلك الحركة الفكرية التي ظهرت في القرن الثامن عشر في منطقة معيّنة من العالم هي أوروبا الغربية. ولكنه لم يكن دائماً يشكل الأغلبية من حيث الكمّ ولا من حيث النوعية أحياناً. كما أنه يعني بعض الإشكاليات المعروفة التي ورثناها عن تلك الفترة. وأخيراً فإنه يعني ذلك النظام من القيم التي لا تزال سارية المفعول عندنا أو التي عادت إلى الواجهة مؤخراً وأصبحت رهاناً للمناقشات الفلسفية الجارية حالياً في أوروبا وأميركا.

---

(1) *Le dictionnaire européen des lumières*, Michel Delon, presses Universitaires de France.

القاموس الأوروبي للتنوير، تأليف جماعي بإشراف ميشيل ديلون، دار النشر: المطبوعات الجامعية الفرنسية، باريس.



ويرى هذا الباحث أن الحالة الإيديولوجية في نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين تشهد متغيرات كبيرة ليس أقلها همود الصراع بين التيارين الكبيرين اللذين تفرّعا عن عصر التنوير وفلسفته. وأقصد بهما التيار الليبرالي والتيار الاشتراكي أو التيار الرأسمالي والتيار الماركسي. كما نشهد حالياً في جميع الأوساط الفلسفية الأوروبية والأميركية مراجعة نقدية لقيم التنوير وإنجازاته. وهذه المراجعة تتخذ أحياناً طابعاً إيجابياً بنَّاءً، وأحياناً طابعاً سلبياً هدّاماً. فنحن بحاجة من دون شك إلى نقد التصور الكمّي والتقنيّ المحض للعقلانية والتقدم مثلاً، وهما من قيم التنوير الأساسية. لم نعد نثق حالياً، وبعد أن جرَّبنا التنوير لمدة مئتي سنة بأن التقدّم ينبغي دائماً أن يكون كميّاً، ماديّاً، إحصائياً، مفرغاً من الأبعاد الإنسانية. هنا يحق لنا أن ننقد التنوير وننقد تطرّفه أو غلوّه في الاتجاه المعاكس. فالعقلية اللاهثة وراء التراكم الإنتاجي المتزايد والربح السريع والاستغلال الصناعي للطبيعة والإنسان والبيئة وعدم مراعاة أي عاطفة إنسانية أو قيمة روحية وأخلاقية أصبحت عرضة للانتقاد من قبل كبار الفلاسفة. وهذا ما يحصل الآن من خلال تيارات نقد الحداثة أو مراجعة مشروع الحداثة. ولكنْ هناك نقد هدَّام أو عدميّ للتنوير وينبغي التنبيه إليه والتحذير منه. وهو صادر ليس فقط عن التيارات الأصولية المتزمتة في الكنيسة الكاثوليكية والتي تحنّ إلى القرون الوسطى وتريد العودة إليها، وإنما أيضاً عن بعض مفكري ما بعد الحداثة من أمثال فوكو، وديلوز، ودريدا، وليوتار، وعموم التيار النيتشوي. وهذا النقد الذي له وجاهته في ما يخص بعض المسائل قد يؤدي إلى الإطاحة بفكرة العقلانية والتقدم والحقيقة ذاتها! وبالتالي فإنه يشكّل خطراً على المكتسبات الأساسية للحداثة والتنوير المتمثلة بتبنّي النظام الديمقراطي، والاعتراف بالتعددية الدينية والسياسية داخل المجتمع، وإقامة دولة الحق والقانون التي لا تفرّق بين المواطنين أياً تكن انتماءاتهم العرقية أو الدينية. وهذا التيار اليساري المتطرف يلتقي واعياً أو غير واعٍ اليمين المتطرف الذي كان

دائماً حاقداً على الحداثة والتنوير والثورة الفرنسية.

في الواقع إن النزعة التفاؤلية التي سيطرت على عصر التنوير، وكذلك النزعة الكونية والعقلانية لفلسفته تعرّضتا لانتقادات شديدة ـ وأحياناً هدّامة ـ من قبل فلاسفة ما بعد الحداثة على الرغم من حسن نيتهم ومقصدهم. فبحجة أنه حصلت انحرافات بشعة في ظل الحضارة التي تنتمي إلى التنوير فإنه ينبغي التراجع عن مشروع التنوير ذاته! ولكن إنجازات التنوير واضحة للعيان. ويكفي أن نقارن بين بلد ديمقراطي، علماني، حديث، وبلد أصولي، متزمّت، مستبدّ، لكي نرى الفرق واضحاً جلياً. وإذن فنحن نقول: نعم لنقد تجربة التنوير وغربلتها وفرز الصالح عن الطالح فيها. لا، للنزعة العدمية أو الأصولية التي تريد أن تطيح المكاسب العظيمة للتنوير وفي طليعتها: إرساء دولة الحق والقانون والاعتراف بحرية الاعتقاد والضمير. فهذا مكسب لا ثمن له، ولا تعرف قيمته إلا الشعوب المحرومة منه، وما أكثرها على سطح هذه الأرض. وبالتالي فإذا كانت الشعوب الأوروبية ـ أو بعض شرائحها ـ قد ملّت من التنوير لكثرة ما جرَّبته وعاشت في ظله واستمتعت بحرياته معتقدةً أنها بدهية، فإن شعوباً أخرى عديدة لا تزال تحلم بالتنوير، والحرية، والتعددية، والكرامة الإنسانية.

لذلك قلت أكثر من مرة في مقالاتي السابقة بأن نقد الحداثة أو التنوير يبدو خطراً بالنسبة إلى الجمهور العربي أو الإسلامي الذي هو في أمسّ الحاجة إلى التنوير. وبالتالي فلا ينبغي نقل نظريات ما بعد الحداثة أو ما بعد التنوير إلى الساحة العربية قبل نقل نظرية الحداثة نفسها ونظرية التنوير نفسها. فقد يتوهم الجمهور الإسلامي أو العربي أن التنوير شيء سلبي بدليل أن فلاسفة أوروبا وأميركا ينتقدونه! وهو لا يعرف عندئذٍ أنهم ينتقدون الشوائب السلبية التي لحقت بتجربته طوال القرنين الماضيين، ولا ينتقدون جوهره أو مضمونه. ولا يريدون بأي شكل العودة إلى ما قبل التنوير والحداثة: أي إلى عصور التزمّت والأصولية اللاهوتية القديمة. وبالتالي فينبغي أن نعرف كيف

نميّز بين الأمور لكيلا نخطئ في التقييم. إنها لمسألة عويصة وحرجة فعلاً مسألة نقل النظرية الفكرية من الغرب إلى العالم العربي أو الإسلامي. فبسبب التفاوت التاريخي الكائن بين مجتمعاتنا ومجتمعاتهم، بين تأخّرنا وتقدّمهم، وبسبب أنهم عاشوا تجارب سياسية وفلسفية ضخمة لم نعشها بعد ولم نعرفها، فإننا قد نخطئ في كل لحظة في الفهم والتأويل. ولذلك أقول: لا ينبغي نقل أي نظرية فكرية غربية بدون نقل السياق العام المحيط بها، وكذلك حيثياتها ومسبّباتها لكي نفهمها على حقيقتها.

في ما يخص هذا القاموس الكبير سوف أتوقف عند إحدى مواده المهمة: مادة اللاهوت. نقول ذلك ونحن نعلم أن فلاسفة التنوير اصطدموا برجال الدين ولاهوتهم القديم. بل دارت هنا رحى معركة أساسية، وربما كانت المعركة الأكبر للتنوير. يرى الباحث الذي كتب هذه المادة أن التنوير الفرنسي يختلف عن التنوير الألماني في ما يخص هذه النقطة. فالأول كان أكثر عداءً للعقائد اللاهوتية المسيحية. لماذا؟ لأن المذهب الكاثوليكي السائد في فرنسا كان أكثر انغلاقاً وتزمّتاً من المذهب البروتستانتي السائد في ألمانيا، بلد لوثر والإصلاح الديني. يضاف إلى ذلك أن التنوير كحركة عامة كان مرتبطاً بازدهار العلوم الطبيعية والفيزيائية. ولذلك أسّس ديدرو موسوعته المشهورة لكي تجمع بين دفّتيها مجمل المعارف العلمية المتوافرة في عصره. ثم قال بأنه ينبغي تطبيق هذه المعارف العلمية من خلال التقنية أو الآلات التكنولوجية الوليدة. وهذه التقنية ينبغي أن تُستغلّ بدورها من قِبل الصناعة والتجارة لتطوير المجتمع وتحقيق التقدّم. في هذه الكلمات المعدودات نجد المشروع الأكبر للتنوير الفرنسي: أي إحلال المجتمع العلمي والصناعي محل المجتمع اللاهوتي والزراعي القديم. وهنا تبدو راديكالية الأنوار الفرنسية.

وقد انتشرت هذه الأفكار شيئاً فشيئاً في الأوساط البورجوازية الصاعدة حتى حرفت أبناءها عن العقائد الدينية والكنيسة. فلم يعودوا يصلّون ويتعبّدون كما في

السابق. وراحت الكنائس تفرغ تدريجياً من «المؤمنين» حتى تحولت إلى ما يشبه المتاحف. وهذا ما أدى إلى عَلْمَنة المجتمع الفرنسي في نهاية المطاف. ولكن ذلك لا يعني نهاية الإيمان، وقمعه، وإنما كل ما في الأمر هو أنه أصبح حراً، شخصياً. فالعلمنة لا تعني الإلحاد أبداً وإنما الحرية الدينية.

كيف كان موقف اللاهوتيين الفرنسيين من هذا المشروع الخطير الذي يهدد رؤياهم للعالم بأسرها؟ لقد حاربوه بعنف ورفضوه جملةً وتفصيلاً. وعندئذٍ حصلت المعركة الضارية بين الأصوليين والعقلانيين. لقد انكفأ معظم رجال الكنيسة على أنفسهم وحاربوا هذا المشروع الجديد عن طريق الاحتماء بالفكر التبجيلي والتسليمي اللاهوتي الموروث أباً عن جد منذ مئات السنين. وفعلوا كالنعامة التي دفنت رأسها في الرمال معتقدةً بأنها تتحاشى الخطر إذا ما رفضت أن تراه.. وهكذا ظل اللاهوت المسيحي في عصر التنوير هو نفسه تقريباً: أي ظل تقليدياً، أصولياً، متزمتاً. لقد رفض معظم رجال الدين التعامل مع الأفكار الجديدة وأعلنوا عليها العداء. ونصحوا «المؤمنين» بتحاشيها لأنها «رجس» من عمل الشيطان.. في ما بعد، أي في القرن التاسع عشر وبخاصة في القرن العشرين، سوف تحصل الثورة اللاهوتية في المسيحية. وسوف ينشأ لاهوت ليبرالي جديد يقبل الانفتاح على فلسفة التنوير وقادر على التصالح مع الحداثة. ولكن في القرن الثامن عشر كان التشنُّج لا يزال هو سيد الموقف. وكان الصدام مع الحداثة العلمية والفلسفية أمراً محتوماً مثلما هو حاصل حالياً في العالم الإسلامي.

سأنتقل إلى مناقشة مفهوم آخر من مفاهيم هذا القاموس العتيد هو: التسامح. ومعلوم أنه شغل فلاسفة التنوير كثيراً نظراً إلى أن التعصب الديني كان مهيمناً آنذاك على الأرواح والعقول. وكانت العصبية الطائفية أو المذهبية هي الشغل الشاغل لكبار المثقفين. فقد كانت تنخر جسد المجتمع وتهدده بحروب أهلية ومذابح مستمرة.

وكان الأصوليون يستخدمونها كسلاح سياسي فعّال لإرهاب خصومهم. يرى ڤولتير في قاموسه الفلسفي أن التسامح هو جوهر النزعة الإنسانية، وهو العلاج الوحيد لداء التعصب الذي يمزق المجتمع الفرنسي. لكن كيف نشأ مفهوم التسامح؟ وضمن أية ظروف؟ وكيف تحوّل إلى قيمة كبرى في عصر التنوير أو بدءاً من عصر التنوير؟ هنا أيضاً لا يمكن أن نفهم هذا المصطلح إلا إذا موضعناه، ضمن سياقه التاريخي. فالأفكار لا تنشأ في الفراغ ولا تنتشر إلا إذا كانت تلبّي حاجة تاريخية معيّنة. ففلاسفة التنوير قالوا بما معناه: لا يمكن أن نسكت على ما يجري من تعصب لأنه يهدد المجتمع في بنيته وتماسكه ووحدته. وعندئذٍ تجرّأوا لأول مرة على تفكيك اللاهوت الأصولي القديم الذي كان يسيطر كحقيقة مطلقة على عامة البشر، بل على قسم كبير من المثقفين أيضاً! هنا تتجلى عظمة شخصيات من أمثال: ديدرو، ڤولتير، جان جاك روسو، ليسنغ، كانط، هيغل، إلخ.. ومن قبلهم سبينوزا. هؤلاء هم أبطال الفكر في أوروبا. عندئذٍ حصل لأول مرة تفكيك لمفهوم الأصولية المسيحية التي تقدم نفسها بمثابة الحقيقة اللاهوتية: أي الإلهية، المطلقة، المقدسة. وكشفوا عن طابعها البشري أو الأرضي من خلال الحفر عن الأصول التاريخية للعقائد المسيحية. بل راحوا يقارنون بين المسيحية والأديان الأخرى لكي يكشفوا بشكل أفضل عن تاريخية جميع العقائد اللاهوتية ونسبيتها. ولكن المشكلة هي أن المؤمن التقليدي المنغلق كلياً داخل إطار عقيدته الخاصة لا يستطيع أن يرى ذلك على الرغم من أنه واضح وضوح الشمس! فلو أراد الله للبشر ديناً واحداً، أو مذهباً واحداً، لكان قادراً على أن يهديهم إليه في رمشة عين، ولكان هذا الدين قد انتشر كونياً وعمَّ البشرية بأسرها. ولكننا نعلم أن هناك أدياناً أخرى في العالم غير المسيحية.

وبالتالي فإن زعم الأصوليين بأنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة وحدهم من دون بقية البشرية أمر لا يصمد أمام الامتحان. يضاف إلى ذلك أن هذا الزعم أمر خطير جداً لأنه

يتيح لنا أن ندين لاهوتياً كل من ليس على عقيدتنا أو مذهبنا. وهذه الإدانة اللاهوتية تجيز شرعاً قتل هذا الشخص الخارج على الحقيقة المطلقة!.. وعلى هذا النحو قامت محاكم التفتيش وملاحقة المفكرين والعلماء، بل تصفيتهم جسدياً في أحيان كثيرة.

هكذا راح ينبثق للمرة الأولى، في أوروبا التنويرية، تصوّر جديد عن الدين والتديُّن. وهو تصوّر يختلف جذرياً عن التصور الأصولي المتزمّت والراسخ منذ مئات السنين. على هذا النحو استطاع الفلاسفة أن يفتحوا ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ. وكانت بداية التحرير، بداية العصور الحديثة.





بدايات التنوير الألماني
وصعوبة القطيعة مع القرون الوسطى

يرى الباحث غيرهارد سودير الأستاذ في جامعة «سارّ» بألمانيا أن الجامعات والأكاديميين الألمان كانوا قد شرعوا في نشر نمط جديد من الفكر بدءاً من أواخر القرن السابع عشر. وهذا الفكر المرفق بالممارسة العملية كانت تسيطر عليه النزعة البراغماتية العقلانية. ثم شاعت هذه الروح الفكرية الجديدة في القرن الثامن عشر وانتشرت في كل الميادين من خلال العَلْمَنة التدريجية للحياة أو نزع غلاف التقديس والغيبيات عن وجه الأشياء. وقد دعت ألمانيا هذا النمط الجديد من الفكر: أوفكلارونغ (Aufklarung) أي التنوير، وراح هذا التنوير ينتشر في سياق ديني وسياسي شديد الخصوصية.

فألمانيا كانت قد خرجت تواً من حرب الثلاثين عاماً التي دمّرتها أريافاً ومدناً. وهي الحرب الطائفية التي جرت بين المذهبين الأساسيين في البلاد: البروتستانتي والكاثوليكي. وبالتالي فقد كانت ألمانيا آنذاك تضمّد جراحها وتسكّن آلامها. وقد انبثق التنوير بصفته حركة احتجاجية عنيفة ضد التعصب الديني الذي جعل الناس يذبح بعضهم بعضاً على الهوية تماماً كما حصل في لبنان في سبعينيات القرن العشرين. وراح الفلاسفة ينتقدون رجال الدين بشكل لاذع لأنهم خلعوا المشروعية اللاهوتية - أي الإلهية - على هذه الحرب الطائفية التي سحقت ألمانيا وأفنت شبابها..

ويرى الباحثون المعاصرون أن بدايات التنوير الألماني تنحصر ما بين عامي ١٦٨٠ -

١٧٢٠، أي بعد حرب الثلاثين سنة بفترة قصيرة (١٦١٨ ـ ١٦٤٨). وهذا يعني أنه ظهر كرد فعل مباشر عليها وعلى الجرائم الوحشية التي ارتكبت فيها باسم الدفاع عن الدين أو تشويهه أو حرفه عن مقاصده الحقيقية. فالكاثوليكيون يدَّعون تمثيل الأرثوذكسية المسيحية: أي المذهب المستقيم أو التفسير القويم للدين، وينعتون البروتستانتيين بالهراطقة ويتهمونهم بالخروج على الدين المسيحي. والبروتستانتيون يردون عليهم الصاع صاعين ويتهمونهم بالجمود، والوثنية، والانحراف عن المبادئ الأولية للإنجيل.

أمام هذا التناقض الذي لا حل له لم يجد الفلاسفة بداً من نقد العقائد التقليدية سواء أكانت بروتستانتية أم كاثوليكية. وفي الواقع كان أمامهم حلاّن اثنان إما أن يخرجوا من الدين كلياً، وإما أن يقدّموا تفسيراً عقلانياً له، أي تفسيراً يتجاوز كل التفسيرات المذهبية والطائفية. وسوف نلاحظ في ما بعد أن الحلّين استمرّا متجاورين حتى اليوم. فنحن إذا ما نظرنا إلى المجتمعات الأوروبية الحالية نلاحظ أن شرائح واسعة منها لم تعد مؤمنة بالمعنى التقليدي للكلمة. لقد انقطعت كلياً عن ممارسة الشعائر والطقوس المسيحية. وأما الشرائح التي بقيت متدينة والتي تمثل أقلية فإن تديّنها متسامح عموماً ومُعَقْلَن. ولم يبقَ هناك سوى فئة هامشية جداً وصغيرة من المتزمتين الذين يحنّون إلى القرون الوسطى. هذا هو مصير المجتمعات الأوروبية بعد مرور مئتي سنة على حركة التنوير. ولكننا نتحدث عن بدايات التنوير لا عن نهاياته أو ما آل إليه في عصرنا الحاضر. فلنبق إذن في البدايات لكي نعرف كيف انبثقت هذه الظاهرة التي غيَّرت وجه العالم، والتي أصبحت كونية بحجم العالم. فكل شيء يجيء في وقته.

يبدو أن الأنوار الألمانية كانت تتبع منذ البداية خطاً لاهوتياً يولّد نقداً موجَّهاً ضد التراث المنقول بشكل عام وضد الكنيسة بشكل خاص. ثم راحت الفلسفة تحل تدريجياً محل اللاهوت، وتحوّلت الشريعة المسيحية (أو القانون الكنسي المقدس)

إلى نوع من الفلسفة السياسية. وبدلاً من أن تكون الفلسفة خاضعة لعلم اللاهوت الديني كما ساد طوال قرون وقرون أصبحت متحررة منه، بل أهمّ منه... هذا هو الانقلاب الذي غيَّر وجه أوروبا والذي ترتّبت عليه انعكاسات ونتائج لا حصر لها.

والشيء الغريب هو أن التنوير الألماني لم يظهر في البلاط الإمبراطوري، أو في العواصم الكبرى، وإنما في المدن التجارية والجامعية من أمثال «لايبزيغ» و«هال». وكانت لايبزيغ في ذلك الزمان تنظم أكبر معرض تجاري في البلاد الألمانية نظراً لكونها تضم عدداً كبيراً من التجار الأغنياء. وأما جامعتها فكانت منفتحة على الأفكار الجديدة. نقول ذلك على الرغم من أن الأرثوذكسية اللوثرية (أي الدينية المسيحية على مذهب لوثر) كانت تراقب الأمور ولا تسمح بالذهاب إلى أبعد من حد معيّن في التفكير.

ينبغي أن نتعرض هنا لذكر مفكر غير معروف في العالم العربي ولكنه لعب دوراً مهماً في بدايات التنوير هو: كريستيان توما سيوس (١٦٥٥ - ١٧٢٨). فعلى الرغم من أنه كان مؤمناً فقد أدانته الأرثوذكسية المسيحية، أي الأصولية، بسبب جرأته في فهم الدين وتفسيره. وقد منعوه من إلقاء الدروس أو نشر المقالات عام ١٦٩٠. فغادر مدينة لايبزيغ إلى بروسيا حيث ساهم في تأسيس جامعة جديدة هي جامعة «لاهال». وكان هذا المفكر يجمع في شخصه بين التنوير والنزعة التقويّة في الدين. نقول ذلك على الرغم من وجود بعض الجوانب الأخرى التي تفصل بين هاتين النزعتين. وعلى عكس ما نتوقع فإن الأفكار الجديدة في بدايات التنوير الأولى لم تكن منتشرة في أوساط الفلاسفة والأدباء فقط، وإنما راحت تجد لها أصداءً واسعة في أوساط العلماء الطبيعيين، ورجال القانون، وحتى اللاهوتيين المتحررين الذين يفهمون الدين بشكل عقلاني مختلف عن فهم الأصوليين. فليس كل المتدينين متحجرين أو معادين للعقل. ولا ينبغي أن نقع في التطرف المعاكس. وكان هؤلاء جميعاً يبحثون عن ضوء العقل

الطبيعي الحرّ ويسمحون لأنفسهم بنقد العقائد الموروثة وهيبة الأقدمين. وراحوا يترجمون ويشرحون كبار ملهمي الأنوار الأوروبية من أمثال: فرانسيس بيكون، ديكارت، هوبز، لوك، نيوتن، سبينوزا، إلخ..

ولا بد أن نتوقف هنا لحظة عند المفكر القانوني الكبير صموئيل بيفندورف (١٦٣٢ ـ ١٦٩٤) الذي دعا إلى إحلال القانون الطبيعي أو العقلاني المحض محل القانون الكنسي المقدس، أي الشريعة المسيحية في الواقع، وكان ذلك يعتبر ثورة ما بعدها ثورة. من أهم كتبه: «مبادئ التشريع الكوني» و«عن حقوق الطبيعة والبشر» و«حالة الإمبراطورية الألمانية».. وقد أثارت كتبه فضيحة فور صدورها بسبب النقد اللاذع الذي يوجهه إلى العقائد اللاهوتية. فهو يعتبر أن القانون الطبيعي أهم من القانون الكنسي أو الشريعة المسيحية لأنه قائم على حكم العقل وينطبق على جميع البشر، هذا في حين أن القانون الكنسي لا ينطبق إلا على المسيحيين. بل ذهب إلى حد القول بأن العقد الاجتماعي بين البشر هو الأساس العقلاني لتنظيم المجتمع وتشكيل الدولة. وهذا يتناقض تماماً مع مقولة الأصوليين الذين يعتقدون بأن القانون الإلهي هو الذي يحكم البشر أو ينبغي أن يحكمهم (انظر مقولة الحاكمية لدى الأصوليين الإسلاميين الذين يشبهون تماماً الأصوليين المسيحيين من هذه الناحية). ومن المعلوم أن نظريات هذا المفكر أثّرت على فلاسفة التنوير الذين جاءوا بعده وبخاصة جان جاك روسو صاحب الكتاب الشهير: العقد الاجتماعي. يرى بيفندورف أنه على الرغم من نواقص البشرية فإنه يمكن للمجتمع أن يُحْكَم عن طريق العقل. وقد نصَّ على المبدأ الأساسي التالي: كل ما يفيد الجماعة ـ أي المجتمع ـ ينبغي أن يشكل أحد مبادئ القانون الطبيعي حتى ولو كان متعارضاً مع تعاليم رجال الدين. ثم قال بأن البشر هم الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم وليس القوة الغيبية كما يزعم الأصوليون. وبالتالي فلا «حاكمية» ولا من يحزنون... ولا يجوز لأحد أن يدعي بأنه يمثل الله على الأرض وأنه يحق له بالتالي

أن يحكم البشر. وهكذا سقطت نظرية الحق الإلهي لملوك أوروبا، وبسقوطها ابتدأت الحداثة السياسية. فالملوك بشر ولا يحق لهم ادعاء تمثيل الذات الإلهية على الأرض. فالله فوق الجميع ولم يكلّف أحداً بأن يكون الناطق الرسمي باسمه.

كانت بدايات التنوير الألماني مطبوعة بسمة أساسية: رد الفعل العنيف ضد العقائد التقليدية الموروثة. ولذلك فلا يمكن أن نضم إليها «لايبنتز» إلا بشكل جزئي. فهو كان يريد الإصلاح والتجديد ولكن عن طريق التوفيق بين القديم والجديد وليس رفض القديم كلياً. كان لايبنتز مفكراً متفائلاً جداً، ولذا راح يعتبر الإنسان بمثابة المسؤول عن عالَمه، عن قدره ومصيره. وبالتالي فقد أتاح لنا أن نتصور العالَم بشكل مستقل عن تدخل أي قوة غيبية، إلا قوة العقل. فالله هو العقل المطلق وقد نظّم الكون طبقاً لقوانين سببية دقيقة لا يحيد عنها قيد شعرة. وقال بأن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، على الرغم من نواقصه. إلا أنه ما كان بالإمكان خلق عالم آخر أفضل منه.

هكذا راح الفكر الألماني يتحرر شيئاً فشيئاً من اللاهوت القديم، لكن ما أصعب القطيعة وما أمرّ الانفصال!.. فلم يكن من السهل على الألمان، ولا على غير الألمان، أن يتحرروا من لاهوتهم الديني الذي تربّوا عليه منذ نعومة أظفارهم وورثوه عن آبائهم وأجدادهم منذ مئات السنين. وهنا تكمن القطيعة الإبستمولوجية الكبرى، أي قطيعة الحداثة. ولكنها لم تحصل دفعة واحدة، وإنما على مراحل متدرجة. ولم تستطع البشرية الأوروبية أن تستوعبها أو تهضمها إلا بعد مئة وخمسين سنة من الصراع والعراك. ولذلك ينبغي على المثقفين الأوروبيين المعاصرين ألا يهاجمونا كثيراً بسبب الأصولية الإسلامية المتطرفة وأفعالها. فهم لم يستطيعوا التخلص من أصوليتهم إلا بعد محاولات شاقة ومرور زمن طويل. وعلى ذلك ينبغي أن «يأخذونا بحلمهم» وأن يتيحوا لنا الوقت الكافي لكي نحلّ مشكلتنا مع أنفسنا ومع تراثنا الإسلامي العريق. فنحن لا نستطيع أن نحلّ مشكلة التزمّت والإكراه في الدين خلال عشرين أو ثلاثين

سنة، في حين أنها تطلَّبت منهم قرنين أو حتى ثلاثة قرون في أوروبا!... وهذا الكلام موجّه إلى القادة السياسيين أيضاً وبخاصة الرئيس جورج دبليو بوش.



ليسنغ والإيمان القائم على العقل لا النقل

١ ـ ليسنغ والتنوير

يعتبر غوتّهولد إفرايم ليسنغ (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) أول ناقد أدبي ألماني وأول مؤسس للنقد المسرحي. ولكن أهميته لا تقتصر على ذلك. ففي زمن ديدرو وفولتير أثبت أنه أكبر كاتب في عصره. وقد وضع قلمه في خدمة فلسفة التنوير. وخلال ثلاثين سنة انخرط بكل شغف في دراسة تاريخ الأديان، ودخل في معارك حامية مع بعض اللاهوتيين المسيحيين. وإذا كان قد رفض مهنة الكاهن المسيحي التي اشتهرت بها عائلته أباً عن جد فذلك لأنه فقد مبكراً إيمانه باليقين التقليدي أي بالأرثوذكسية المسيحية أو اللوثرية. ونقصد بالأرثوذكسية هنا مجموعة من العقائد والطقوس التي ينبغي لك أن تعتنقها وتمارسها وإلا اعتبرت خارجاً على الدين. بهذا المعنى فإنه توجد أرثوذكسية مسيحية، كما توجد أرثوذكسية إسلامية، أو يهودية. بل توجد داخل المسيحية أرثوذكسية لوثرية بروتستانتية، وأرثوذكسية كاثوليكية، وداخل الإسلام أرثوذكسية سُنيَّة وأرثوذكسية شيعية، إلخ... وأي تفسير حر أو شخصي للدين يعتبر خروجاً على الأرثوذكسية ويُدان من قبل الهيئات الدينية العليا. بالطبع فإن جميع فلاسفة التنوير خرجوا على الأرثوذكسية العتيقة والخانقة، ومن هنا سرّ معاركهم مع رجال الدين.

مهما يكن من أمر فإن ليسنغ كان في حالة بحث عن إيمان جديد قائم على العقل لا النقل. وكان يطالب بحقه في تطبيق المنهج التاريخي النقدي على النصوص المسيحية

المقدسة. ومن كتاباته الأولى: «مسيحية العقل»، أي المسيحية القائمة على العقل. وهي تختلف بالطبع عن المسيحية المسيطرة لرجال الدين والقائمة على النقل، والتقليد، وهيبة الأقدمين. في هذا الكتاب تتجلَّى فكرتان أساسيتان من أفكار ليسنغ. الأولى تقول بأن الله يقع خارج كل الأنظمة اللاهوتية أياً تكن، فلا يمكن سجن الله داخل نظام عقائدي لاهوتي، أكان مسيحياً أم غير مسيحي. فالله أكبر من أي عقيدة خصوصية. وأما الفكرة الثانية فتقول بأن أعمال الإنسان هي الأساسية وليس معتقداته أو حتى صلواته وعباداته. فإذا كان يفعل الخير ويحب الآخرين وينفع المصلحة العامة فإنه مؤمن جيد حتى ولو لم يصلِّ ركعة واحدة في حياته. وإذا كان أنانياً، غشاشاً، راكضاً وراء المنافع الشخصية والمصالح الضيقة فإن ذلك لن ينفعه في شيء حتى ولو صلّى كل يوم ألف ركعة! وبالتالي فالدين هو المعاملة أو الممارسة الفعلية، وليس الأقوال أو التمتمات والهمهمات...

الواقع أن فلسفة ليسنغ الدينية مدينة كثيراً لسبينوزا كما يتجلَّى ذلك في كتابه: «حول حقائق الأشياء خارج الله». وقد أفضى بهذه العقيدة إلى الفيلسوف جاكوبي قبيل موته بفترة قصيرة. وهذا الموقف المتحرر جداً من اللاهوت القديم دفعه إلى الدخول في معارك فكرية مع العديد من رجال الدين وبالأخص القسيس غويز. والواقع أن عقيدة ليسنغ مشروحة جيداً في آخر كتاب أصدره قبيل موته: «تربية الجنس البشري». وملخص أطروحته في هذا الكتاب أن البشرية خلال تاريخها الطويل تمشي من وحي إلى وحي. وبمعنى آخر فإنها انتقلت من مرحلة الشرك وتعددية الإلهة إلى مرحلة الوحي الموسوي، وإلى مرحلة الوحي المسيحي. فالمسيح دشَّن المرحلة الأخلاقية الثانية من تاريخ البشرية. وغداً قد يظهر عصر ثالث للبشرية، حيث يصبح البشر واعين تماماً بقدراتهم ويفعلون الخير من أجل الخير لا رغبة في الثواب الأخرويّ ولا خوفاً من العقاب الإلهي. والواقع أن ليسنغ تنبأ بالعصر المقبل قبل أن

يحصل، فالبشرية الأوروبية المستنيرة أصبحت تتّبع المبادئ الأخلاقية في المعاملة حتى بعد أن خرجت من اللاهوت القديم، وربما لأنها خرجت منه. بهذا المعنى فإن ليسنغ كان أستاذاً للأجيال القادمة، ومن معطفه خرجت الفلسفة المثالية الألمانية: أي فلسفة هيغل، وشيلنغ، وفيخته...

من المعلوم أن التربية كانت الشغل الشاغل لفلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر. ويكفي أن نذكر بهذا الصدد جان جاك روسو وكتابه «إميل، أو في التربية». كان هؤلاء الفلاسفة يهدفون إلى تخليص البشرية الأوروبية من ظلمات الجهل، وجعلها تتوصل إلى نور الحقيقة، وبالتالي إلى السعادة والتقدّم، والرفاه. وفي هذه الكلمات البسيطة لخّصنا مشروع التنوير كله. لكن فلاسفة التنوير لم يذوقوا طعم هذا المشروع ولم يتح لهم الوقت الكافي لرؤيته متحققاً على الأرض والاستمتاع به. وإنما هم زرعوا لكي يحصد الآخرون. فمن كثرة ما عانوا من الجهل، والتعصب الديني، والفقر، فإنهم أرادوا أن يشقّوا للبشرية الأوروبية طريق الخلاص الذي ينقذها من كل هذه الآفات التي تنغّص عيشها وتجعله جحيماً لا يطاق. كان هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بأن الإنسان طيب في جوهره، وأنه يريد أن يتعلم ويتقدم على طريق الخير ولكن الظروف والعقلية الخاطئة والجهل هي التي تمنعه من تحقيق ذلك. وهذا الكتاب الذي ألّفه ليسنغ قبيل موته راح يستعيد المسألة الأساسية التي شغلته طوال حياته كلها، وهذه المسألة تتلخص في الأسئلة التالية: ما هي القيمة التي يمكن أن نوليها للكتابات المقدسة، أي للإنجيل أساساً؟ وهل بقي من شيء صحيح في الكتب التي وصلت إلينا منذ عهد لوثر، أي منذ مئتي سنة وأكثر؟ ومعلوم أن هذه الكتب اللاهوتية تقع في صميم العقيدة المسيحية. كيف يمكننا التوفيق بين ما ورد في الكتاب المقدس، وبين مطالب الوعي الأخلاقي والتحليل العليم؟ فنحن نلاحظ أن الكتب الدينية المسيحية تحتوي على أشياء كثيرة مضادة للروح العلمية الحديثة، ولضمير الإنسان الحديث.



فكيف يعقل ذلك، وكيف يمكن قبوله؟ إن الإنسان، بحسب ليسنغ، يتخيل فكرة الحق والخير كمثل أعلى، وهو يطمح بشكل طبيعي إلى التوصل إليهما، إلى تحقيقهما. إنه يريد باستمرار أن يحسّن وضعه، أن يكون أفضل من السابق. كما يريد أن يتوصل إلى أعلى مستوى أخلاقي ممكن. إنه يبحث باستمرار، ودون توقف، عن الحقيقة والكمال. وهذا البحث يشكل معنى وجوده وحقيقته. ثم يردف قائلاً: إن الدين المسيحي هو من أعظم الأديان، والأخلاقية العالية التي يتحلّى بها تدفعه في هذا الاتجاه. وبهذا المعنى فإن ممارسة المسيحية الحقيقية تتطابق مع البحث عن الحقيقة الأخلاقية. ولكن لماذا نلاحظ تناقضاً كبيراً بين مبادئ الدين وسلوك أغلبية المؤمنين به؟ لماذا نجد أن الكتب اللاهوتية المسيحية تصدمنا الآن بقساوتها، بفجاجة أخلاقيتها، بيقينياتها المتناقضة تماماً مع كتب الطبيعة والعلم الحديث؟ وكيف يمكن التوفيق بين مضمون هذا «الوحي» الذي تفرضه علينا المسيحية، وبين مبادئ الضمير الأخلاقي؟

لا يمكن الخروج من هذا المأزق إلا إذا ضحَّينا بأحد جانبي الصراع. فإما أن نمنع العقل من التدخل في الشؤون الدينية والعقائد اللاهوتية ونحظر عليه نقد النصوص المقدسة أو دراستها بشكل عقلاني وعلمي. وهذا ما يفعله أعداء ليسنغ من رجال الدين الأصوليين. وإما أن نتخلى بكل بساطة عن هذه الكتب المسيحية الصفراء التي علاها الغبار والتي تُعْتَبر الغذاء اليومي للمسيحي التقليدي: أي لملايين البشر في عهد ليسنغ. وعندئذٍ نلتحق بڤولتير وتصوّره الطبيعي عن الدين والأخلاق. فالدين الحقيقي هو الدين الطبيعي، أي العقلاني الذي ينطبق على جميع البشر، وليس اللاهوت المسيحي الموروث أباً عن جد والذي يسيطر علينا بحكم البطالة والعطالة وتراكم القرون. هنا تكمن النقطة الأساسية لأزمة الوعي الأوروبي في ذلك الزمان. وعن هذه الأزمة الرهيبة تمخضت الحداثة لاحقاً. فالأزمة إذا ما انحلّت على نحو إيجابي عادت بالخير العميم

على الناس. ولكنها قد تدمر الإنسان إذا لم تجد لها أي منفذ أو خلاص، عندئذٍ تنفجر انفجاراً وتحرق الأخضر واليابس. وبالتالي فهناك نوعان من الأزمات: إيجابية وسلبية. الأولى تحرر والثانية تدمر.

ونحن نقول بأن الأزمة التي عاشها ليسنغ هي نفسها الأزمة التي يعيشها الوعي الإسلامي المعاصر أمام قِيَم الحداثة. كل ما نأمله هو أن يستطيع هذا الوعي حلّها عن طريق شيء آخر غير العنف، والإرهاب، والتدمير، وحتى الانتحار الذاتي. وكلنا أمل في أن التراث الإسلامي العظيم سوف يقدر على توليد مصلحين كبار من أمثال ليسنغ وأشباهه، مصلحين ينقذونه من الوهدة التي انحدر إليها والأزمة التي يتخبّط فيها حالياً. فهذه الأمة التي أنجبت المفكرين الكبار في الماضي قادرة على إنجابهم في المستقبل. وربما وُلد في مكان ما من العالم الإسلامي، وفي اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور، ذلك الطفل الذي سيصبح المصلح الأكبر للإسلام. بل ربما كان هذا المصلح موجوداً بين ظهرانينا اليوم، وأنا أعتقد أنه موجود وقد تحدثت عنه مرات ومرات، ولكننا لا ننتبه إليه أو لا نعير كلامه الإصغاء الذي يستحقه. ذلك أنه لا نبيَّ في قومه. ولكن وقته سيجيء حتماً. فالإسلام مستقبله أمامه لا خلفه. وهو لن يجيء على يد التقليديين المتحجرين الذين يكررون الكلام نفسه منذ مئات السنين، وإنما على يد المبدعين والمجدّدين. هذا المصلح الذي أتحدث عنه جزائري الأصل، أي ينتمي إلى ذلك الشعب المعطاء والكريم، ذلك الشعب المجاهد الذي ضحَّى بكل شيء من أجل حريته واستقلاله. فهل من قبيل الصدفة أن يكون منتمياً إلى ذلك الشعب الذي يخوض الآن معركة التحرير الثانية، أقصد المعركة الشرسة بين التنويريين والأصوليين؟.

٢ ـ ليسنغ ومشكلة الدين

على الرغم من اهتمامات ليسنغ المتعددة وبخاصة في مجال المسرح فقد كانت



المشكلة الدينية هي الشغل الشاغل لهذا المفكر الألماني اللامع. وكان يعتقد أنه بناءً على حلّها فسوف تُحَلّ بقية المشاكل الأخرى في المجتمع. يقول بول هازار في كتابه «الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنغ». ما معناه: كانت تنتعش في أعماقه روح رجل الدين، أي روح آبائه وأجداده الذين كانوا جميعهم قساوسة بروتستانتيين. وكان الإيمان هو الغذاء الوحيد لحياتهم الروحية. ولم يكن من السهل عليه أن يتخلص من هذا الميراث بسهولة ويخرج من أسر الدين التقليدي. وحتى عندما استطاع التخلص من الأرثوذكسية، أي من الدين التقليدي ذاته، فإنه بقيت في نفسه من الدين بقايا. فالدين شيء خطير جداً، ومن يستهزئ به هو شخص مراهق أو أحمق. وفي ما يخص هذه النقطة فإن موقف ليسنغ لم يتغير على الرغم من مرور السنوات، وسعة الاطلاع، والتقدّم في العمر. فالدين ليس مزحة وإنما هو شكل من أشكال الحقيقة. لا ريب في أنه أحس بالحاجة إلى تنظيف الدين وتنقيته، وتخليصه من الشوائب والقشور التي لحقت به. وقد أدان الخرافات والشعوذات المنتشرة في أوساط رجال الدين وعامة الشعب. كما أدان الحروب الصليبية واتهمها بأنها صنيعة السياسات البابوية، وأنها أدت إلى أبشع أنواع الاضطهاد الذي يمكن للتعصب الديني أن يرتكبه. وقال ليسنغ بينه وبين نفسه: إننا نعيش في عصر سطعت فيه شمس العقل ولا يمكن أن نقبل بعد اليوم هذا الإيمان الأعمى الذي دفع بآلاف المسيحيين إلى التضحية بأنفسهم على مذبح الحروب الصليبية متوهمين بذلك أنهم قد أصبحوا شهداء! وصوّر ليسنغ الرهبان الأكثر جهلاً والمطارنة الأكثر خبثاً بطريقة سوداء منفّرة. فليس كل من ارتدى عباءة رجال الدين أصبح مقدساً!.. وقال بأن هؤلاء جميعاً لا يمثلون جوهر الدين، لأن الدين في جوهره يمثل قيمة أبدية خالدة. ولا ينبغي أن نضحي به لمجرد أن التعصب الأعمى قد لحق به.

كان ليسنغ ربوبّياً (déiste) على طريقته الخاصة، بمعنى أن تديّنه كله قائم على فكرة

واحدة: الإيمان بالله. وأما ما عدا ذلك من طقوس وشعائر وعبادات ومعجزات وخرافات فلا تعنيه أبداً. وكان في ذلك يشبه ڤولتير والعديد من فلاسفة التنوير. ولكن تديّنه كان أعمق من تديّن ڤولتير. كان التنويريون الألمان يريدون المساهمة في الحركة العامة للأنوار الأوروبية ولكن بشكل مختلف يتناسب مع خصوصية الروح الألمانية. فهم كانوا يعتقدون بأن الإنكليز ليسوا عميقين إلى الحد المطلوب. بمعنى أنهم كانوا يذهبون في التفلسف إلى تخوم معيّنة ثم يتوقفون عندها. وكانوا معتدين بأنفسهم إلى درجة أنهم يرفضون التتلمذ على الألمان. وأما الفرنسيون فكانوا لامعين، خفيفين، سطحيين. ثم يتابع پول هازار ملخصاً فكر ليسنغ في فصل رائع: كان الإنكليز يتفلسفون بأحاسيسهم أو بحواسهم العملية، والفرنسيون ببراعتهم. وحدهم الألمان كانوا يتفلسفون بعقولهم. فليس غريباً إذن أن تكون الفلسفة المعاصرة ألمانية، مثلما كانت الفلسفة القديمة يونانية. ربما كان هذا الرأي مبالَغاً فيه بعض الشيء، وربما كان ليسنغ قد استسلم، كالكثيرين من أبناء عصره، للنزعة القومية التي كانت قد ابتدأت تتشكل في ذلك الزمان. كل هذا وارد. ولكن المستقبل صدق نبوءة ليسنغ إلى حد كبير. فالفلاسفة الذين جاءوا بعده مباشرة هم من خيرة فلاسفة أوروبا. يكفي أن نذكر أسماء كانط الذي كان معاصراً له، أو هيغل الذي جاء بعده، ثم فيخته، وشيلنغ، وشوبنهاور، ونيتشه، إلخ.. وعلى الرغم من ذلك فلا يمكن القول بأن ليسنغ كان وطنياً بالمعنى السطحي للكلمة: أي متعصباً للقومية الألمانية. على العكس، كان يعتبر نفسه، أحد مواطني العالم، كوسموبوليتياً، لا أرض له ولا وطن إلا وطن الحقيقة والفكر. ولكنه بدون شك كان أحد مبدعي الروح الألمانية الجديدة، روح التنوير والخروج على الأرثوذكسية الدينية: أي على الأصولية المغلقة والجامدة.

كانت ألمانيا في ذلك الزمان تعيش مرحلة انتقالية وتبحث عن شيء ضائع ينقصها. كانت تبحث عن وحدتها، عن جوهرها، عن رسالتها. ولم يكن الأساتذة يرغبون في

تكرار العقيدة التي تلقوها عمن سبقهم، وإنما كانوا يريدون إيقاظ الشبيبة. وأما الكهنة فكانوا يعتقدون أن انتشار الإلحاد أو الابتعاد عن الدين (على الأقل في أوساط المثقفين) كان عائداً إلى تشويه الدين من قبل رجال الدين أنفسهم. وكان العلماء والمفسرون يحاولون إنعاش الشجرة المقدسة للإيمان والدين بعد أن جمدت وتصلَّبت شرايينها. كانوا جميعهم يشتكون من أن ألمانيا تختنق في ظل الأرثوذكسية، في ظل الأصولية. عندئذٍ وفي تلك اللحظة بالذات، انخرط ليسنغ في معاركه ضد رجال الدين. وراح ينقضّ بكل جرأة وتصميم على الأرثوذكسية المسيحية في مذهبها البروتستانتي اللوثري (أي مذهبه الخاص بالذات). إن قصة تلك المعركة تستحق أن تروى لأنها غريبة بعض الشيء، ولأنها تجسّد إحدى معارك التنوير الأساسية.

الواقع أن ليسنغ لم يخض المعركة مباشرة وإنما عن طريق رجل آخر غريب الأطوار هو صموئيل ريماروس (١٦٩٤ ـ ١٧٦٥). وكان هذا الشخص أستاذاً للغة العبرية في مدينة هامبورغ وربما أول من طبّق النقد التاريخي على الإنجيل في ألمانيا أو أحد الأوائل على الأقل. وعن طريق تطبيقه راح يشكك في صحة الوحي، وفي ألوهية المسيح، وفي التثليث. وهذه أشياء خطيرة جداً في ذلك الوقت وتُقْطَع عليها الرؤوس. فماذا فعل ريماروس هذا؟ لم ينشر مخطوطته بالطبع وإنما سلَّمها لورثته قبيل وفاته بوقت قصير محذراً إياهم من كشف سرّها. وذلك أنه يقدّم فيها تفسيراً عقلانياً للدين، وهو تفسير يقع في صدام مباشر مع التفسير الغيبي الموروث. ولكنهم سلّموها إلى ليسنغ، وراح هذا الأخير ينشرها على مقاطع. وكانت الفضيحة. واندلعت المعركة. الواقع أن ريماروس كان أستاذاً هادئاً وحكيماً يدرّس اللغات الشرقية في مدينته الأصلية هامبورغ. وكان زوجاً صالحاً، وأباً سعيداً لعائلة كبيرة، ويريد أن يعيش حياته بدون صخب أو مشاكل. ولذلك امتنع عن نشر مخطوطته. وقد ألَّف بعض الكتب عن الدين الطبيعي (أي العقلاني) وضد الإلحاد، وهي كتب حظيت بالتقدير في حياته. فقد بيِّن

مثلاً أن البنية المتقنة للحشرات أو للأزهار لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق القدرة الإلهية والصانع الأعظم. وعندما أحس بالمنية تقترب منه عام ١٧٦٨ دعا بعض أصدقائه الخلَّص للعشاء في بيته من أجل الوداع الأخير. وبعد ذلك بثلاثة أيام سقط مريضاً ومات.

لم يكن يعلم أحد آنذاك بأن هذا الشخص الهادئ والطيّب قد أخفى عن الجميع حقيقة فكره طوال حياته كلها. وعندما انكشف الأمر لأصدقائه وتلامذته ذهلوا وما كادوا يصدقون الأمر. وكان يمكن لهذه المخطوطة السرّية أن تبقى مجهولة إلى الأبد لولا أن ليسنغ سمع بها فانقضّ عليها وتحمّل مسؤولية نشرها. وهي مسؤولية أكثر من ثقيلة. كان عنوان المخطوطة هو التالي: مقالة تبجيلية من أجل أولئك الذين يعبدون الله بشكل عقلاني. وبالتالي فالرجل لم يكن ملحداً على الإطلاق. وإنما كان أحد أوائل المؤمنين على الطريقة النقدية الحديثة. وهنا يطرح سؤال نفسه: إلى أي مدى كان المفكرون في أوروبا مرعوبين آنذاك من الأصولية؟ كم كانوا يخشونها ويرهبونها حتى يخبّئوا أعز أفكارهم إلى مثل هذا الحد؟ مهما يكن من أمر فإن ليسنغ رأى فيها الذهب المصفّى وتجرّأ على نشرها. فماذا تقول المخطوطة في مبادئها الرئيسية؟ أو بالأحرى ماذا يقول ريماروس صاحبها؟ إنه يعتقد بأنه ذاهب إلى الله لا محالة إذ يقول ما يقوله، منظِّفاً الدين من الشوائب والأشواك، طارداً الملاحدة، والوثنيين، مديناً أصل الرذيلة والشر. كما يعتقد بأنه سوف يطهّر الأرض والسماء من الدنس عندما يتوصل إلى تدمير الاعتقاد بالدين التقليدي (أي الدين القائم على وحي خارق للطبيعة، في حين أن الدين الذي يؤمن به الرجل هو الدين الطبيعي الخاضع لمقاييس العقل).

وهنا تكمن الضربة الكبرى، الضربة القاصمة التي لا يمكن لأي مجتمع أوروبي أن يستوعبها آنذاك. فهل جنّ الرجل؟ ومن يستطيع أن ينكر الوحي؟ وهل يمكن للدين أن يقوم إلا على الوحي؟ لكن لنهدّئ أعصابنا قليلاً، ولنحاول أن نفهم الأمور برويّة.

فالرجل يبدو واثقاً بنفسه إلى أبعد الحدود. وهو لا ينفك يردد بأنه يريد أن يرى الأمور بوضوح. ولكي يصل إلى ذلك راح يتفحص الوحي ذاته، أي الكتابات المقدسة بالنسبة إلى كل مسيحي: التوراة والإنجيل، والعهد القديم والعهد الجديد. وعندما تفحّص العهد القديم كمرحلة أولى راح يتعجب من كثرة التناقضات الواردة فيه. وراح يتساءل: كيف يمكن لأجيال المؤمنين المتتابعة منذ مئات السنين أن تعتقد بصحة أشياء متناقضة إلى مثل هذا الحد؟ فالدين الطيب والحكيم في جوهره لا يمكنه أن يتخذ كوسطاء إلا أشخاصاً طيبين وحكماء. ولكن ماذا نرى عندما ننظر إلى العهد القديم عن كثب؟ ماذا نرى عندما ننظر إلى أشخاصه ومن بينهم داوود؟ نرى أنهم لم يكونوا طيبين ولا حكماء، وإنما كانوا حقودين، ميالين للثأر، جشعين، لا أخلاقيين.

وبالتالي فإن ديناً مؤسَّساً على مثل هذا التراث لا يمكنه أن يكون طيباً ولا حكيماً. وبكلمة مختصرة لا يمكنه أن يكون صحيحاً. إنه تراث يقدّم نفسه وكأنه نازل مباشرة من قِبل الله. ولكنه في الواقع تراث بشري محض ويمثل التاريخ اليهودي لا التاريخ الإلهي عى عكس ما أوهمونا بذلك طوال مئات السنين. فالدين الذي يزعم أنه يقدّم للبشر قانوناً أخلاقياً من أجل هداية سلوكهم في الحياة ينبغي أن يبلور قواعد محددة ومعقولة تنطبق على جميع البشر لا على فئة معيّنة بحد ذاتها فقط، فئة تعتبر نفسها شعب الله المختار. ولكننا نلاحظ أن التوراة لا تحتوي على هذه التعاليم الأخلاقية الكونية. بل إنها لا تعتبر الروح الإنسانية خالدة بعد موت الجسد.

قد يقول قائل: إن ريماروس يهاجم عقيدة اليهود لأنه مسيحي. ولكنه في الواقع يطبّق على المسيحية وعلى كتابها المقدّس المنهج نفسه الذي طبّقه على التوراة. فهو يرى أن العهد الجديد ـ أي الإنجيل ـ الذي كنا نتوقع أنه يحتوي على حقيقة واحدة مكتوب من قبل أربعة أشخاص هم: متّى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا. وكل واحد من هؤلاء يروي سيرة المسيح بطريقة مختلفة. وهم يختلفون حول زمان الوقائع التي

حصلت له، وأماكنها، والكلام الذي قيل أو قاله فيها إلخ... وبالتالي فهناك تناقضات عديدة تطعن في صحة ما نقل إلينا على أساس أنه كلام مقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه.. وحتى عقيدة المذهب البروتستانتي الذي ينتمي إليه ريماروس نفسه لم تنج من النقد العقلاني والتاريخي الصارم. فعقيدة النجاة عن طريق الاصطفاء الإلهي، هل هي عقلانية؟ نقول ذلك ونحن نعلم أنها أساس المذهب الذي أسّسه لوثر.. والاعتقاد بالخطيئة الأصلية هل هو منطقي أو عقلاني؟ وبالتالي فإن ريماروس يستنتج ما يلي: إن البروتستانتية، كما الكاثوليكية، هي مذهب لا عقلاني. وكلا المذهبين ناتجان عن «فبركة» بشرية، وليسا من أصل إلهي كما يزعم أتباعهما. لقد شوها القانون الطبيعي الذي ينبغي لرجال الدين من يومنا هذا أن يعودوا إليه.

٣ ـ ليسنغ وتربية الجنس البشري

عندما تجرّأ ليسنغ ونشر أطروحة ريماروس عن الدين أثار فضيحة كبرى لم تهدأ تفاعلاتها إلا بعد سنوات طويلة. فما كان ممكناً للأصوليين من رجال الدين أن يسكتوا عنها، هي التي تهدد اعتقادهم في الصميم. وكان من أشهر من تصدوا لهذا التيار العقلاني في فهم الدين المسيحي قس بروتستانتي يدعى: ميلشيور غوتز. وهو شخص عنيد، شرس، ضيّق الأفق كبقية الأصوليين المتزمّتين. ومعروف عنه أنه متشدد في الدين ولم يتردد في الوشاية بزملائه وأقرب أصدقائه بتهمة عدم التقى وقلة الورع. وكان ليسنغ يحترمه إلى حد ما لأنه يمثل الأصولي في وجهه السافر الذي لا يماري ولا يراوغ. لقد وجد فيه خصماً في حجمه ومستواه. نقول ذلك على الرغم من أن غوتز ألَّب عليه مجمل العالم المسيحي وطالب بمعاقبته بسبب تجديفه وكفره. ولكن ليسنغ لم يتراجع عن موقفه واستمر في نشر مخطوطة ريماروس على مراحل. وكل المواعظ الدينية، والمنشورات الدعائية، والشتائم، والتهديدات بالتصفية الجسدية لم تثنه عن

عمله. لقد فشل الأصوليون في إرهابه. وكان يقول: لقد نشرت هذه المقاطع، وسوف أنشرها باستمرار حتى لو أن أصوليّي العالم المسيحي كله أدانوني وأوصلوني إلى قعر الجحيم... ولكن على الرغم من ذلك فإن ليسنغ لم يكن يعتبر نفسه معادياً للدين في المطلق. فقد استمر في احتقاره لمن يستهزئون بالأشياء المقدسة أو يعتبرون الدين بمثابة قضية رجعية عفّى عليها الزمن. فهو لا يقبل مهاجمة الدين بحجة محاربة الشعوذات والخرافات والنزعات الطائفية المتعصبة التي تلحق به. فالدين يعبّر عن حاجة عميقة، ولا يمكن لكل هذه الأجيال البشرية المتعاقبة منذ بدء الخليقة أن تكون كلها مخطئة أو مخدوعة لأنها عبدت الله وصلّت وابتهلت. فهذه نظرة تبسيطية، بل سطحية عن الدين. كما أنه من التبسيط الاعتقاد بأن كنيسة الله قد قامت وترسّخت عن طريق مؤامرة مستورة نظَّمها الملوك ورجال الدين. هذا هُراء. نعم، إن الدين ـ أو الإيمان ـ يمثل حاجة ملحة وعميقة بالنسبة إلى الإنسان. وبالتالي فمن السخف والصبيانية أن نحتقر الجوهر الروحاني للدين، فهو يمثل أنبل عاطفة وأرقّ عاطفة على مر العصور. ولكن ينبغي أن نحدد طبيعة الدين ونخلّصه مما ليس هو، ونكشف عن معناه الحقيقي.

لكي يتوصل إلى ذلك فإن ليسنغ يقول بأن الدين ليس هو ذلك النص الحرفي المُمْلَى في الكتب المقدسة أياً تكن، وإنما هو عبارة عن حقيقة داخلية. فالله، بحسب ليسنغ، ليس إلا ذلك الحضور في أرواحنا لعقل كوني خالد. ولا يمكن لأي شخص عاقل إلا أن ينتسب إليه أياً يكن الدين أو المذهب الخاص الذي وُلد فيه. فالإيمان مسألة ضمير شخصي، لا مسألة طقوس وشعائر خارجية. إنه سابق على كل الأنظمة الفقهية أو اللاهوتية أياً تكن (أي سواء أكانت يهودية، أم مسيحية، أم إسلامية، إلخ.) إن الإيمان شيء مستقل عن الانتماء المذهبي أو الطائفي أو اللاهوتي. وحتى لو انتهت جميع الأنظمة اللاهوتية فإن الدين بهذا المعنى سوف يبقى. ذلك أن الدين لا يمكن

سجنه في قفص كما يفعل المؤمنون التقليديون في كل الأديان والمذاهب. الدين شيء حر يخص الضمير الشخصي للإنسان وعاطفته العميقة.

إن الدين هو الأخلاق، هو المعاملة في نهاية المطاف. فلو فرضنا أنك كنتَ كاهناً تطبّق الشريعة المسيحية بحرفيتها، وتصلي وتصوم وتؤدي العبادات كاملة، وكذلك تجمع الأموال لبناء الكنائس، ولكنك في الوقت ذاته لا تتعاطف مع آلام الفقراء ولا تفعل شيئاً لخدمة المحتاجين من حولك، ثم ترفض كل من يختلفون معك في الرأي، فإنك ستكون عندئذٍ كاهناً رديئاً. ولا تنفعك في شيء صلاتك أو صيامك، لأن الدين هو المعاملة قبل كل شيء آخر. فرجال الدين الذين يهاجمون كل من لا ينتمي إلى مذهبهم أو دينهم بحجة أنه كافر أو زنديق، ثم يزرعون الفتنة الطائفية والمذهبية في أوساط الشعب، ليسوا من الدين في شيء بحسب مفهوم ليسنغ لجوهر الدين. فحتى لو كنت خارج الدين، بالمعنى السائد للكلمة، وحتى لو كنت ممتنعاً عن ممارسة طقوسه وشعائره، ولكنك في الوقت ذاته إنسان أخلاقي ويمتلئ قلبك بالطيبة والتحسُّس لآلام الآخرين، فإنك أفضل المؤمنين. فالدين الذي يؤمن به ليسنغ هو ذلك الذي يقوم على العقل ومحبة البشرية بمجملها دون أي تمييز في العِرق أو في اللون أو في اللغة أو في الدين نفسه! هذا هو المفهوم الحديث للدين، وهو مفهوم واسع يحتضن البشرية كلها ولا ينغلق داخل أسوار دين معيّن أو مذهب محدد. إنه يخترق كل المذاهب والأديان آخذاً من الدين جوهره ورامياً قشوره. فقد يكون هناك شخص ما من مذهبي وطائفتي ولكنه عنصر سيّئ أو شرير، وهناك شخص آخر من الطائفة المضادة لطائفتي ولكنه مستقيم السلوك وصلب في أخلاقيته، فمن سأختار؟ عن هذا السؤال يجيب ليسنغ بدون أي تردد: الشخص الثاني. وبالتالي فإن ليسنغ خرج على الأرثوذكسية البروتستانتية، أي على مذهبه الأصلي، وتعرّض لهجوم عنيف من قبل رجال الدين. الواقع أنه كان، كجميع التنويريين، ضد الدوغمائية المتعصبة أياً تكن، فالدوغمائية



اللاهوتية التي يتعصب حولها أتباع الديانات هي واحدة في نهاية المطاف. إن أشكالها وطقوسها وشعائرها تختلف طبعاً من هذا الدين إلى ذاك، ولكن آليّتها التعصبية تظل واحدة. وهنا يطرح سؤال نفسه: ما هو الوحي بالنسبة إلى ليسنغ؟ إنه ليس شيئاً آخر سوى تربية الجنس البشري بشكل تدريجي. وهذا هو عنوان الكتاب الأساسي الذي نشره عام ١٧٨٠، وذلك قبيل موته بوقت قصير (١٧٨١). ينبغي أن نعلم أن التربية كانت الهمّ الأكبر والأساسي للمفكرين المستنيرين في القرن الثامن عشر. كانوا يريدون تبديد ظلمات الجهل من أجل تأمين سعادة البشرية عن طريق توصلها إلى نور الحقيقة. وذلك لأن الإنسان بطبيعته يرغب في أن يتعلّم ويتثقف ويتهذب ويسير على طريق الخير. كانوا متفائلين بالطبيعة البشرية على عكس الفترات السابقة التي لم تكن تثق بالإنسان ولا بإمكانية تحسينه أو تهذيبه أو تغيير طبيعته السيئة أصلاً.

نلاحظ أن ليسنغ في كتابه «تربية الجنس البشري» يعود قبل أن يموت إلى المشكلة التي شغلته طوال حياته كلها، والمسألة التي أرّقته قبل ثلاثين عاماً عندما كتب أول نصوصه الفلسفية. تتمثل هذه المشكلة بالسؤال التالي: ما هي المصداقية التي يمكن أن نوليها للكتابات المقدسة؟ في بداية حياته الفكرية كان ليسنغ يعتقد أن تاريخ العالم، والمسيحية بشكل خاص، ما هو إلا تاريخ يمشي من الصفاء الأول نحو التعكير والفساد، ثم التدهور، والانحطاط التدريجي. بمعنى أن العصور المسيحية الأولى تمثل العصر الذهبي في تاريخ البشرية، ثم كلما ابتعدنا عنها تشوّهنا وأصبحنا أقل براءة وحقيقة. والواقع أن هذا هو موقف الأصوليين في كل الأديان. فالمسلمون أيضاً يعتقدون بأن الصدر الأول (أو العصر الأول) هو أفضل العصور. إنه عصر مثالي، نموذجي، لا تشوبه شائبة، إنه زمن مقدس يعلو على كل الأزمان... ولكن ليسنغ راح يبتعد عن هذه الأطروحة بعد أن اتسعت معارفه التاريخية، بل راح يعتقد بعكسها، فقراءاته لبعض المفكرين الإنكليز أوصلته إلى فلسفة جديدة للتاريخ. وراح يعتمد عندئذٍ

الخط التقدمي لا التراجعي في ما يخص تصوّره لحركة التاريخ. بمعنى أن المستقبل أفضل من الماضي باستمرار. فالبشرية سائرة نحو التحسن والتقدّم التدريجي. والجنس البشري سوف يصبح أفضل عن طريق التربية الصحيحة، والتعليم، والتنوير العقلي، والتحرر من التعصب الديني. وهكذا أصبح العصر الذهبي يتموضع في نقطة ما في المستقبل لا في الماضي كما يتوهم الأصوليون والسلفيون.

راح ليسنغ يعتقد أكثر فأكثر بأن الجنس البشري سائر نحو المزيد من الكمال كلما تقدّمنا في الزمن إلى الأمام. ولكن التقدم عملية صعبة وبطيئة، وأحياناً تكون متعرجة، بل تحصل عودات مفاجئة إلى الوراء. وبالتالي فالتقدّم لا يسير على هيئة خط مستقيم إلى ما لا نهاية كما كنا نتوهم أو نتمنى. والناس الذين يريدون تحقيق التقدم دفعة واحدة مخطئون. فقد يؤدي الأمر إلى انتكاسة مزعجة إلى الوراء. وبالتالي فلا ينبغي قسر الواقع أو تحميله ما لا يحتمل في لحظة معيّنة، وإنما ينبغي إعطاؤه الوقت الكافي لكي تنضج الأمور وتصبح قابلة للتغيير أو متقبلة له. فلا يمكن تغيير الطبيعة البشرية بين عشية وضحاها، وإنما يلزمنا الكثير من الصبر والمثابرة لكي نستطيع التقدّم خطوة واحدة إلى الأمام.

كانت علاقات ليسنغ مع الأرثوذكسية الدينية (أي مع الأصولية السائدة في عصره) قد فُسِّرت بطرق مختلفة. فبعض الأتقياء حاولوا البرهنة على أنه لم يتراجع عن المفهوم المسيحي للتأليه أو لله. والبعض الآخر قالوا العكس: بمعنى أنه خرج كلياً عن المسيحية وتبنّى تصوّر سبينوزا للدين والله (أي وحدة الوجود في الواقع أو انحلال الله في الطبيعة). مهما يكن من أمر فإن من الصعب القول بأنه ظل مسيحياً أرثوذكسياً!.. ولكن المسألة الأساسية لا تكمن في هذه القضية الميتافيزيقية بقدر ما تكمن في النتائج الأخلاقية التي يستخلصها منها. من المحتمل أنه تصوّر الله على هيئة قوة روحية فوق أرضية، قوة تنطوي في حناياها على مصير العالم والبشرية. ولكن بدلاً من أن يغطس

في هذه التصورات الميتافيزيقية فإن همّه الأول تركز على الأخلاق العملية كما قلنا. فالله هو العناية الإلهية التي تريد خيراً ببني البشر بحسب تصوره. ولكن هذه العناية الإلهية لا تطلب من الناس التواكل ولا تقول لهم بأنها ستحل المشاكل عوضاً عنهم. وإنما هي تدعوهم إلى صياغة قدرهم ومصيرهم عن طريق تهذيب أنفسهم وتحقيق التقدم الأخلاقي والتغلب على الجهل والبؤس البشري. فالإنسان لا يمكن أن يتقدم إلا إذا قام بجهد على ذاته وضد ذاته من أجل التخلص من ذاته: أي من العطالة والكسل والميول السلبية. ولا تهم أقوال الإنسان وإنما تهم أفعاله فقط. لا يهمّ ماذا يفكر المسلمون والمسيحيون، لا يهمّ أكانوا بيضاً أم سوداً، وإنما سيُحاكَمون على أعمالهم سلباً أو إيجاباً. كما سيحاكمون على نياتهم: هل كانت طيبة أو شريرة. وسيحاسبون على ما يلي: هل ناضلوا ضد قوى الشر، والعنف، والتعصب الديني، والظلم أم لا؟ هذا هو المعيار الأساسي للتمييز بين إنسان خيّر وإنسان شرير، ولا يهمّ أكان مسيحياً أم مسلماً، كاثوليكياً أم بروتستانتياً... هكذا نلاحظ أن ليسنغ كان ينحو باتجاه المفهوم الحديث للدين، أي المفهوم الحر الذي يريد الخروج من قفص الأصولية. والدليل على ذلك أنه تنبأ بزوال الطائفية من ألمانيا مستقبلاً. ومعلوم أن مسألة الصراع المزمن والمدمّر بين الطائفتين الأساسيتين في ألمانيا، أي الكاثوليكية والپروتستانتية، كانت تؤرّقه مثلما أرّقت كبار مفكري التنوير. وقد صدق المستقبل نبوءته فاختفت الطائفية وتوحدت ألمانيا بانتصار التنوير وهزيمة الأصولية الماضوية... صحيح أنه لم يعش لكي يرى ذلك بأم عينيه ولكن الأجيال التالية قطفت الثمار.



إيمانويل كانط: فيلسوف التنوير الأكبر

ما هو التنوير؟

في عام ١٨٠٤ انطفأ إيمانويل كانط، أكبر فيلسوف في تاريخ الغرب الحديث، وربما في تاريخ البشرية. وكان قد وُلد عام ١٧٢٤، بمعنى أنه عاش ثمانين عاماً. وهو عمر طويل جداً بالنسبة إلى ذلك الزمان ويعادل مئة سنة أو أكثر بالنسبة إلى عصرنا الحالي. هذا العمر المديد أتاح له أن ينتج أعماله الفلسفية الكبرى على مهل. نقول ذلك بخاصة لأن النضج الفلسفي لكانط كان بطيئاً ومتأخراً بالقياس إلى هيغل ونيتشه مثلاً. فهيغل توصل إلى ضربته الفلسفية الكبرى، أي فينومينولوجيا الروح، وهو في الخامسة والثلاثين. ونيتشه كتب «ولادة التراجيديا» قبل الثلاثين! هذا في حين أن كانط لو مات قبل الستين، أو قبل السابعة والخمسين بالضبط، لما سمع باسمه أحد. فكتابه الشهير «نقد العقل الخالص» جاء في ذلك العمر. والكثيرون يعتبرون كانط بمثابة ذروة التنوير الأوروبي لأنه مشى بالعقلانية إلى نهاياتها. ثم لأنه تجرأ على فصل الفلسفة عن اللاهوت المسيحي بشكل راديكالي أخاف معاصريه وجعلهم يشعرون بالهلع الشديد. ولذلك فإن فكره كان ثورياً أو انقلابياً أكثر مما نتصور. فبعد حوالى مئتي سنة على وفاته أصبح يبدو لنا عادياً بل حكيماً لا يزعج أحداً. أقول ذلك وأنا أتحدث بالطبع من وجهة نظر المثقف الأوروبي لا الشرقي ولا العربي ـ الإسلامي. ولكن ينبغي أن نتموضع في عصره لكي نعرف حجم الخرق الذي أحدثه في تاريخ الفكر أو عمق الضربة الفلسفية التي تجرأ عليها في ذلك الزمان.



لم يفصل كانط الفلسفة عن اللاهوت الديني فحسب، ولا عن الميتافيزيقا الغيبية أو التجريدية فقط، وإنما أسسها أيضاً على قواعد دقيقة، علمية، صارمة. والواقع أن كل فلسفته ليست إلا تنظيراً أو تبريراً لتلك الثورة العلمية، أو الفيزيائية ـ الرياضية، التي غيَّرت وجه الغرب والعالم. وأقصد بها ثورة إسحاق نيوتن التي جاءت بعد غاليليو، وديكارت، وكيبلر. ولذلك قال بعضهم هذه العبارة الشهيرة التي ذهبت مثلاً: لولا نيوتن لما كان كانط! فالشيء الذي بهر كانط أو سحره هو التالي: كيف أصبح العلم الحديث ممكناً؛ كيف أصبحت العلوم الفيزيائية والرياضية قادرة على اكتشاف القوانين التي تمسك الكون أو تتحكم فيه؟ وكيف أمكن للإنسان بعقله فقط أن يتوصل إلى الكشف عن كل هذه الأسرار التي أودعها الخالق في خلقه؟ إنها لمعجزة حقيقية أن يتوصل نيوتن إلى قانون الجاذبية وبعض القوانين الأخرى الأساسية.

هذه أكبر فرحة في حياة كانط. وهذا أكبر حدث في تاريخ البشرية. وهو الحدث الذي أدى لاحقاً إلى وصول الإنسان إلى القمر، بل حتى المريخ! وبالتالي فحدثٌ من هذا النوع يتطلب فلسفة جديدة تكون على مستواه. ومن هو المؤهل لها، من هو القادر عليها، إن لم يكن كانط؟ عندئذٍ استشعر كانط مهمته أو رسالته في الحياة وانشغل فيها إلى حد أنه أهمل حياته الشخصية فلم يتزوج ولم ينجب الأطفال. وفضل أن يقدّم حياته كهدية للفلسفة، والحقيقة، والبشرية. وكان في منتهى النزاهة والصدق.

لكن كانط لم يقدّم الفلسفة العلمية فقط لأوروبا، وإنما قدّم أيضاً الفلسفة الأخلاقية، بل حتى السياسية. وأكبر دليل على ذلك الكتاب الصادر بالفرنسية بعنوان: «إيمانويل كانط: ما هو التنوير؟»[1] والذي يشتمل على ثلاثة نصوص: الأول بعنوان «السلام الدائم بين الأمم»، والثاني «كيف نتجه، أو كيف نشق طريقنا في متاهات الفكر»؟

(1) *Emmanuel Kant: qu'est-ce que les lumières?* traduit par Françoise proust, Flammarion, Paris.
إيمانويل كانط: ما هو التنوير؟، ترجمته إلى الفرنسية وقدمت له الباحثة فرانسواز بروست، فلاماريون، باريس.



والثالث «ما هو التنوير». وقد ترجمت النصوص إلى الفرنسية وقدّمت لها الباحثة الأكاديمية فرانسواز بروست. وسوف أتّكئ على هذا الكتاب مجرد اتكاء لكي أقدّم صورة عامة عن الموضوع.

ولن أتوقف هنا إلا عند النص الثالث الخاص بالتنوير. تقول الباحثة ما معناه: في عام ١٧٨٤، أي عندما كان كانط قد بلغ الستين وطبقت شهرته الآفاق، وعندما كانت الأنوار الألمانية قد وصلت إلى ذروتها، طرحت إحدى جرائد برلين السؤال التالي على مفكري ألمانيا: ما هو التنوير؟ ما معنى هذه الحركة الفكرية التي شغلت القرن الثامن عشر كله وبخاصة في فرنسا وإنكلترا وألمانيا وأدّت إلى انبثاق عقلية جديدة؟ وكان السؤال بمثابة استفتاء مطروح على المثقفين. وقد أجاب عنه بعضهم قبل أن ينزل كانط إلى الساحة ويدلي بدلوه بين الدلاء كما يقال. نقول ذلك بخاصة لأن رئيس تحرير الجريدة كان صديقه وقد ألحَّ عليه لكي يجيب باعتبار أن ألمانيا المثقفة كلها كانت تنتظر رأيه. قلت ألمانيا، وكان ينبغي أن أقول بروسيا لأن ألمانيا الموحدة بالمعنى الذي نعرفه حالياً لم تكن قد وجدت بعد. كانت مقسمة إلى عشرات الدول الصغيرة والمتناحرة أحياناً.

وقد جاء رد كانط كجواب عن هذا الاستفتاء الصحفي ولم يكن يتجاوز عشر صفحات. وهذا يعني أنه نص صغير بالقياس إلى مؤلفاته الفلسفية الكبرى. ولكنه ينطوي على دلالة بالغة من حيث كونه تعبيراً عن انخراط الفيلسوف في قضايا عصره وهمومه. فالفيلسوف بحسب الصورة التقليدية التي كانت شائعة عنه هو ذلك الشخص الذي يسكن في البرج العاجي وينقطع عن حركة العالم والمجتمع ويؤلف الكتب العويصة التي لا يفهمها أحد! هذه الصورة ليست صحيحة بالطبع ولا تنطبق على فيلسوف كبير بحجم كانط، فيلسوف يشعر في أعماق نفسه بأنه المسؤول عن قيادة البشرية نحو النور والحقيقة. ومعلوم أنه بعد صدور «نقد العقل الخالص» عام

١٧٨١ أصبحت كل كلمة ينطق بها ترنّ أصداؤها في جميع أنحاء ألمانيا وربما أوروبا. ويرى ميشيل فوكو أن كانط بنشره لهذا النص أحدث بدعة في تاريخ الفلسفة: ألا وهي انشغال الفيلسوف بالقضايا الكبرى للمجتمع والعصر.

لكن ينبغي أن نموضع نص كانط ضمن سياقه وحيثياته بشكل أفضل لكي نفهمه على حقيقته. كانت ألمانيا ـ أو بروسيا ـ في ذلك الوقت تعيش آخر لحظات عهد الملك المستبد المستنير فريدريك الثاني الملقب بفريدريك الكبير. وهو الذي كان صديقاً لڤولتير زعيم الأنوار الفرنسية، كما كان راعياً للعلماء وبقية الفلاسفة المضطهدين أو الهاربين من فرنسا الكاثوليكية الأصولية والظلامية. لكن فريدريك الكبير هذا مات عام ١٧٨٦، أي بعد سنتين فقط من ظهور نص كانط. وكانت علامات التراجع الفكري قد ابتدأت تظهر في الأفق، وأصبحت الأنوار الألمانية عرضة للهجوم من جهات عديدة محافظة ومعادية. فخليفة هذا الملك العظيم المستنير كان ابن أخيه غليوم الثاني المعروف بميوله الأصولية إن لم نقل الرجعية. ووزيره الأول «وولينر» كان أبشع منه. وقد فعلا كل شيء لتدمير حركة التنوير الألمانية. واتبعا سياسة متعصبة تجاه الصحافة، ثم بشكل أعم تجاه الحياة الفكرية والدينية الألمانية. وهذا ما سبَّب لكانط مشاكل عديدة مع الرقابة على الكتب، وبخاصة عندما فكر في نشر كتابه «الدين ضمن حدود العقل فقط». ويبدو أنهم هددوه بشكل مباشر أو غير مباشر فأخذ على نفسه عهداً بألا يخوض في الشؤون الدينية بعد اليوم ما دام الملك حياً. ولحسن الحظ فإن الملك مات عام ١٧٩٧ . وحتى قبيل موته بسنوات قليلة ارتخت الرقابة نسبياً ولم تعد خانقة جداً. وعندئذٍ استعاد كانط حريته الكاملة ونشر كتابه المذكور الذي يرعب مجرد عنوانه الأصوليين المتزمتين من كل الأنواع والأشكال. فكيف يمكن للدين أن يُدرس أو يُفهم أو يُستوعب ضمن حدود العقل فقط؟

في الواقع كان كانط قد نظَّف الدين المسيحي من كل الخرافات والخزعبلات

والحكايات الخارقة للعادة ولم يستبق منه إلا القيم الأخلاقية والمثل العليا. وهذا هو معنى التنوير في الواقع، أو أحد معانيه لكي نكون أكثر دقة. فجوهر التنوير طبقاً لكانط هو النقد بالمعنى العميق للكلمة. نقول ذلك بخاصة لأن كل كتبه الكبرى تبتدئ بكلمة نقد: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة المحاكمة أو التمييز. وكان يردّد عبارته الشهيرة: إن عصرنا هو عصر النقد الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء بما فيه أقوال رجال الدين أي الكهنة والخوارنة. فهؤلاء لا ينبغي أن يظلوا فوق النقد لأن ذلك يعني تقويض العقل وعرقلة التقدم ومنع الحقيقة من الظهور.

وبالتالي فالتنوير يعني حقنا في النقد، أي في استخدام عقلنا بكل حرية، بل بحرية مطلقة لا تحدّها حدود اللاهوتيين أو الكهنة الذين يقفون فوق رؤوسنا وكأنهم ظل الله في الأرض في حين أنهم بشر وليسوا معصومين. وقد آن الأوان لتحجيم سلطتهم التي يمارسونها على النفوس والعقول عن طريق تقديم تفسير عقلاني للدين ورسالته الخالدة. وهذا النقد العقلاني هو وحده الذي يحررنا من رواسبنا التاريخية، من آرائنا الطائفية أو المذهبية السابقة الراسخة فينا منذ الطفولة، ومن خرافاتنا وأوهامنا.

كان ليسنغ (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) الذي سبق كانط إلى التنوير بفترة قصيرة قد قال عبارة رائعة في كتابه. «تربية الجنس البشري» ـ لاحظ أن العنوان بحد ذاته يعتبر برنامجاً كاملاً للتنوير العقلي ـ تقول العبارة: «كان الوحي قد قاد عقله وهداه، وها هو عقله الآن يسلّط أنواره المضيئة على الوحي»! ما معنى هذه العبارة التي أستطيع أن أكتب عنها عشرات الصفحات؟ معناها أن الدين قاد البشرية طوال قرون وقرون، وقد آن الأوان لكي يقودها العقل عن طريق تنوير النصوص الدينية: أي فهمها على حقيقتها أو بشكل عقلاني. وهكذا يتصالح الدين مع العقل ويتضافران لقيادة البشرية وهدايتها.

والواقع أن فلسفة التنوير كلها ليست إلا قراءة تاريخية ونقدية وعقلانية للنصوص المسيحية. وهي القراءة التي قام بها ڤولتير أو جان جاك روسو في فرنسا، أو ليسنغ

وكانط في ألمانيا، إلخ. وقد اصطدمت هذه القراءة بالقراءة القديمة الراسخة لرجال اللاهوت المسيحيين. وعن طريق هذا الاصطدام، أو الاحتكاك، انبثقت شرارة التنوير.

على هذا النحو ينبغي أن نفهم تلك الحركة الفكرية العظيمة التي انتشرت في أوروبا أثناء القرن الثامن عشر بشكل خاص وأدت إلى انطلاقتها الحضارية وتفوقها على الشرق العربي والإسلامي. بدءًا من تلك اللحظة خلَّفونا وراءهم بسنوات ضوئية.

وما هو تعريف الأنوار بالنسبة إلى كانط يا ترى؟ لقد آن الأوان لكي نستشهد ولو ببعض مقاطع قصيرة من نصّه الشهير. يقول منذ البداية ما معناه:

«التوصل إلى التنوير يعني خروج الإنسان من حالة القصور العقلي التي يجد نفسه فيها والتي هو وحده مسؤول عنها. فأنْ تكون قاصراً عقلياً يعني أن تكون غير قادر على استخدام عقلك بدون وصاية شخص آخر وتوجيهه. فالإنسان مسؤول عن هذه الحالة إذا لم يكن سَبَبَها نقصٌ في عقله بل نقص في شجاعته وجرأته على اتخاذ القرار بمفرده. وبالتالي: فلتتجرأ أيها الإنسان على المعرفة! لتكن لك الشجاعة على استخدام عقلك! هذه هي وصية التنوير وخلاصته».

ثم يوضح كانط فكرته بشكل أفضل. فالواقع أنه ليس من السهل أن ننتقل من مرحلة القصور العقلي إلى مرحلة البلوغ العقلي أو النضج والمسؤولية. فالكلام سهل ولكن الفعل هو الصعب. وهناك رجال يظلون أطفالاً بالنسبة إلى آبائهم حتى ولو بلغ عمرهم الستين! والطفولة العقلية تريحنا لأنها تعني أن الآخر يمكن أن يتخذ القرار ـ ويتحمل مسؤوليته ـ نيابة عنا. وبالتالي فلنبق أطفالاً طوال حياتنا كلها!.. وهذا هو موقف الكسل والجبن الذي يدينه كانط. ولكنّ هناك شعوباً بأسرها لا تزال طفلة بحسب هذا المنظور. وإذا كانت الشعوب الأوروبية قد خرجت من مرحلة القصور العقلي وأصبحت تفكر بشكل مستقل ودون وصاية من أحد، فإن هذا غير متحقق حتى الآن في الشرق. أنظر إلى حالة الشعوب العربية أو الإسلامية مثلاً وكيف هاجت وماجت

وصفّقت لصدّام عندما غزا الكويت، أو لابن لادن عندما ضرب نيويورك وقتل ثلاثة آلاف شخص دفعة واحدة!.

هل هذه شعوب مستنيرة؟ إن وضعها أقل تقدماً من الشعب الألماني في زمن كانط، أو من بقية الشعوب الأوروبية. وبالتالي فمن السهل أن نقول: استنيروا أيها الناس واستخدموا عقولكم قبل أن تتصرفوا أو تحكموا على أي شيء. ولكنهم لا يستطيعون لسبب بسيط: هو أنهم محشوون حشواً بالأفكار الخاطئة وغاطسون في الجهل والفقر والتواكل منذ مئات السنين. وبالتالي فلكي يخرج الإنسان من مرحلة القصور العقلي ويتوصل إلى مرحلة التنوير أو سن النضج والبلوغ ينبغي أن يخوض معركة هوجاء ضد نفسه وكل ما زرعوا فيه من أفكار متعصبة وتصورات خاطئة منذ نعومة أظفاره.

وبالتالي فالتنوير مشكّل من مرحلتين: الأولى سلبية، والثانية إيجابية. ينبغي أولاً أن تقتلع كل الأفكار الخاطئة المغروسة في أعماقك بل والمتجذرة. وهذه عملية صعبة ومريرة لا يقدر عليها إلا المفكرون الكبار الذين يسبقون شعوبهم عادة إلى النور والحقيقة. أما الشعوب فتحتاج إلى عشرات السنين لكي تنضج وتستنير. وهذا الشيء كان كانط واعياً له كل الوعي بدليل أنه يقول في ذلك النص نفسه وبعد عدة فقرات ما يلي:

«ولكن لكي ينتشر التنوير فإنه لا يلزمنا إلا شيء واحد هو الحرية. وأقصد بها حق الإنسان في الاستخدام العلني لعقله في كل المجالات. ولكن عندما ألفظ هذه الكلمة أجدهم يصرخون من كل النواحي: لا تستخدموا عقولكم أيها الناس! الضابط في الجيش يقول: لا تستخدموا عقولكم، وإنما تدربوا على المناورات العسكرية. أو نفّذوا ثم اعترضوا أو حتى لا تعترضوا أبداً! وموظف الضرائب يقول: لا تستخدموا عقولكم ولا تناقشوا وإنما ادفعوا! والكاهن المسيحي يقول لنا: لا تستخدموا عقولكم ولا تجادلوا، آمنوا!



وفي كل الحالات هناك حصر وتقييد للحرية».

فلماذا كل هذا الخوف من الحرية؟ لأنها تعني تمرد الصغير على الكبير، وابن الجارية على ابن الست، والفلاّح على الإقطاعي، والمحكوم على الحاكم المستبد. وبالتالي فسادة القوم ضد الحرية لأن عصر العبودية يناسبهم تماماً. بل حتى الشعب المُستبعَد والمُنهَك من كثرة تعوده على العبودية والذل أخذ ينكر طعم الحرية! وقد يثور إذا ما أزالوا النير عن كاهله..

لا أحد يتجرأ على استخدام عقله لأن الجميع خاضعون منذ قرون طويلة لنفس النظام الأبوي البطريركي، الإقطاعي، الأصولي، اللاهوتي، المستبد! لا أحد يريد الحرية، وكانط يعرف ذلك جيداً. ولكنه يعرف أن شرارة الحرية سوف تنبثق يوماً ما، وأن النور سوف ينتشر تدريجياً في صفوف الشعب عن طريق التربية والتعليم والثقافة وانحسار ظلمات الجهل أمام أنوار الفلسفة.

إنه يعرف أن الشعب الألماني لم يكن مستنيراً في اللحظة التي كتب فيها هذه السطور. ولكنه سائر نحو التنوير لا محالة. وقد ازداد اقتناعه بذلك عندما اندلعت الثورة الفرنسية بعد خمس سنوات فقط من كتابة هذا النص: أي عام ١٧٨٩. فالحماسة التي أحاطت بها الشعوب الأوروبية هذه الثورة كانت الدليل الذي لا يخطئ على أن شيئاً ما ابتدأ يتخمر، ويتفاعل، أو ابتدأ يتململ ويتحلحل. ولهذا السبب فإن كانط رحّب بها أعظم ترحيب ورأى فيها تجسيداً لفكره وفلسفته. وبالتالي فلا يمكن فهم الفلسفة الكانطية إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار شيئين: الثورة العلمية لغاليليو وبالأخص نيوتن، ثم الثورة السياسية الفرنسية.

وقد وصل الأمر بكانط إلى حد القول بأن الحماسة التي أبدتها الشعوب الأوروبية، وليس فقط الشعب الفرنسي، تجاه الثورة الفرنسية كانت أكثر أهمية من الثورة ذاتها! لماذا؟ لأنها كانت تعبيراً عن رغبة هذه الشعوب في التقدم إلى الأمام واستعدادها لدفع

ثمن هذا التقدم. بالطبع فإن انحراف هذه الثورة في ما بعد عن خطها الصحيح ودخولها في مرحلة الرعب والإرهاب ثم قطع رأس لويس السادس عشر تحت المقصلة الشهيرة، كل ذلك أحزن كانط كثيراً واعتبره زيادة عن اللزوم! ولكن حماسته لبراءة الحدث الثوري الخارج من أعماق الشعوب لم تتغير ولم تتبدل. وإيمانه بمستقبل البشرية وقدرتها على التحسن أكثر فأكثر ظل قوياً لا يتزعزع. وكل فلسفته ليست إلا محاولة عبقرية لشقّ طريق الحقيقة أمام البشرية المعذبة والجاهلة.

لقد ضحى كانط بحياته الشخصية وشطب عليها كلياً من أجل أن يتفرغ للمهمة الأساسية التي لا مهمة بعدها: تحرير الروح البشرية من السلاسل والأغلال التي تخنقها وتكاد تقضي عليها. وعرف أن تحرير الروح، أي انتصارها على ذاتها، على قيودها وأصفادها، هو أكبر عمل يمكن أن يقوم به الفيلسوف ويقدّمه كهدية لشعبه وللبشرية بأسرها.

هذا هو الدرس الذي يبقى من كانط بعد أكثر من مئتي سنة على موته. إنه يقول لنا إنّ المقاومة ممكنة حتى في أبشع الظروف وأقساها. كما يقول إن القيم الأخلاقية العليا التي تمثل جوهر الدين لا تتعارض إطلاقاً مع تقدّم المعرفة والعلم والتنوير.





عندما خاف كانط من الأصوليين[1]

كان من حظ كانط أنه عاش معظم حياته الفكرية في ظل المستبد المستنير فريدريك الثاني ملك بروسيا. وهو الملقب بفريدريك الكبير نظراً لأهميته في تاريخ الألمان. وقد حكم أكثر من أربعين سنة، وبالتالي فمعظم كتب كانط صدرت في عهده. وكان صديقاً لڤولتير والفلاسفة ومتسامحاً جداً في ما يخص الشؤون العقائدية أو الدينية كما ذكرنا. وكان يسمح ببحثها ودراستها على ضوء العقل والمنطق. ولذلك لجأ إلى بلاطه الكثير من مفكري فرنسا الذين كانوا مضطهدين من قبل ملوكها المتعصبين وبخاصة لويس الخامس عشر. وعندما كان جان جاك روسو ملاحقاً من قبل المتطرفين بسبب كتاباته عن الدين التجأ إلى بعض المقاطعات التابعة لعرشه في سويسرا فحماه لفترة من الزمن. بل عرض عليه المساعدة المادية.

ولكن من سوء حظ كانط أن هذا الملك مات عام ١٧٨٦ وخلفه على العرش ابن أخيه غليوم الثاني الذي كان أقل تسامحاً بكثير. فقد أحاط نفسه بكبار الأصوليين الذين بسبب كرههم للعهد السابق أو كرد فعل عليه راحوا يضيقون الخناق على حرية الفكر ويلاحقون فلاسفة التنوير وفي طليعتهم كانط. وقد لعب وزير الأوقاف أو الشعائر

---

(١) **الأعمال الفلسفية**، الجزء الثالث، صراع الكليّات الجامعية، إيمانويل كانط، غاليمار، باريس.

- *Oeuvres Philosophiques* III le conflit des facultés, Emmanuel Kant Gallimard. Paris

هذه الدراسة تعتمد في الواقع على كتابين لكانط لا على كتاب واحد. وهما من آخر ما ألّفه: **الدين ضمن حدود العقل فقط**، ثم الكتاب الذي تلاه مباشرة والمرتبط به: **صراع الكليّات الجامعية**. الأول ظهر عام ١٧٩٣، والثاني عام ١٧٩٨، أي قبل موت كانط بست سنوات فقط.

الدينية المقرب جداً من الملك دوراً كبيراً في هذا الشأن. ومعلوم أن عينه كانت قد احمرَّت على كانط بسبب نشره لكتابه عن الدين تحت عنوان يعتبر استفزازاً ما بعده استفزاز: «الدين ضمن حدود العقل فقط». فكيف يمكن للعقل أن يتحكم في الدين أو أن يحصره ضمن نطاقه؛ ومن هو هذا الفيلسوف الوقح الذي وصلت به الجرأة إلى حد إخضاع الدين للعقل وليس العكس؟

لهذا السبب وجّه الملك غليوم الثاني رسالة شديدة اللهجة إلى كبير فلاسفة ألمانيا والغرب كله في ذلك الزمان: إيمانويل كانط. والواقع أنه كان قد اتخذ عدة قرارات قمعية ضد حرية التفكير وبخاصة في ما يتعلق بالأمور الحساسة. نذكر من بينها مرسوم الدين الصادر بتاريخ ٩ تموز/يوليو من عام ١٧٨٨ والقاضي بمنع نشر أي فكر مضاد للعقيدة المسيحية في مذهبها البروتستانتي الذي يشكل مذهب الأغلبية في بروسيا. وبعد ذلك ببضعة أشهر أصدر مرسوماً آخر ضد حرية الصحافة. وفي عام ١٧٩٢ زاد في التصعيد درجة إضافية فشكل لجنة لمراقبة الكتب والمطبوعات وخنق حرية الفكر أكثر فأكثر. وسبب التصعيد هو أن الثورة الفرنسية كانت قد اندلعت عند الجار الفرنسي وأصبح ملك بروسيا يخشى من انتشار أفكارها ووصولها إلى بلاده أكثر من الطاعون.

وتشاء الصدفة أنه في تلك اللحظة بالذات كان كانط قد نشر الجزء الأول من كتابه عن الدين، والذي ذكرناه آنفاً. فصدر قرار فوري عام ١٧٩٢ عن لجنة مراقبة الكتب والمطبوعات بمنعه من نشر الجزء الثاني. ولكن كانط لم ينصع للأمر ونشر الكتاب كله دفعة واحدة عام ١٧٩٣. وعندئذٍ طفح الكيل فوجه إليه الملك رسالته التوبيخية العنيفة عام ١٧٩٤. وفيها تهديد مبطَّن بالعقاب الصارم إذا لم يتراجع عن موقفه النقدي.

وقد أثبت كانط رسالة الملك مع رده الطويل عليها في مقدّمة كتابه: «صراع الكليَّات». وهو الكتاب الذي نحاول أن نستعرضه هنا. والمقصود به ذلك الصراع

الذي كان جارياً في الجامعة الألمانية بين الكلّيات العليا والكلّيات الدنيا وبالأخص بين كلّية اللاهوت المسيحي (أي علم أصول الدين)، وكلّية الفلسفة.

ومعلوم أن الفلسفة كانت تُعدّ طوال العصور الوسطى بل وحتى عصر كانط بمثابة خادم ذليل لعلم اللاهوت الديني الذي هو أشرف العلوم وأجلّها شأناً في نظر ذلك الزمان. وكانط ما كان يجهل ذلك، ولكنه حاول أن يقوم بانقلاب فكري لم يسبق له مثيل في التاريخ وهو: إخضاع كلية اللاهوت للفلسفة وليس العكس! ولهذا السبب أصبح منارة لكل المثقفين في ذلك العصر. ولهذا السبب كان هيغل الشاب يقرأ كتبه في السرّ، أي تحت المعطف، وكذلك كان يفعل فيخته وشيلنغ وكل النخبة المستنيرة في ألمانيا. وكان إشعاعه الفكري من القوة بحيث أن الجميع اعتبروه بمثابة «الظهور» الذي جاء في وقته لكي ينقذ ألمانيا وربما البشرية كلها من غياهب العصور الوسطى. نحن الآن (وبعد ما يزيد على مئتي سنة على موت كانط) نعتقد بأنه كان فيلسوفاً أكاديمياً يعيش في برجه العاجي ولا يزعج أحداً! ولكن مرور هذا الوقت الطويل على فكره لا ينبغي أن يخدعنا. ومعلوم أن مرور الزمن يلطّف حتى من أكثر الأفكار ثوريةً. فالواقع أنه كان بالنسبة إلى معاصريه حدثاً مفاجئاً بل انفجر كالزلزال أو كالقنبلة الموقوتة. وقد زعزع كل اليقينيات السائدة في عصره. وبعضهم قال بأن الثورة الفلسفية الكانطية ما كانت تقل أهمية عن الثورة السياسية الفرنسية. فالأولى غيَّرت العالم فكرياً، والثانية غيَّرته سياسياً ومؤسساتياً. وربما لم تكن الثانية إلا ترجمة للأولى أو تجسيداً لها على أرض الواقع. ولكنها كانت أيضاً وبالدرجة الأولى ترجمة لفكر جان جاك روسو أستاذ كانط، ثم لفكر ڤولتير وديدرو وبقية فلاسفة التنوير الكبار. وهنا نجد أمامنا أكبر مثل ناجح على العلاقة بين الفكر والسياسة، وبين النظرية والتطبيق.

لكن لندخل في التفاصيل الآن. ما الذي يقوله الملك في رسالته التي لا تتعدى كلمات معدودات. يقول بالحرف الواحد: «أولاً سلامنا الأعلى عليكم، أيها الباحث

الكبير والمحترم من رعيتنا! إن شخصنا المعظَّم لاحظ منذ فترة طويلة نسبياً شيئاً مزعجاً جداً ألا وهو: أنكم تستخدمون فلسفتكم بشكل سيئ من أجل تشويه الكثير من العقائد الأساسية للكتابات المقدسة والدين المسيحي. بل إنكم تحاولون الحطّ من قيمتها في كتاباتكم وتأويلاتكم. وهذا ما وجدناه في كتابكم: «الدين مفهوماً ضمن حدود العقل فقط»، وكذلك في كتاباتكم الأخرى الأقل اتساعاً. كنا ننتظر شيئاً أفضل من قبلكم. ينبغي أن نعترف بأنك تصرفت بطريقة غير لائقة وأخللت بواجبك كأستاذ للطلاب أو كمعلّم للشبيبة. كما انتهكت مقاصدنا السامية المعروفة من قبلك. وبالتالي فنحن نطلب منك وبأسرع وقت ممكن أن تقدم لنا التبرير على ذلك. كما نطلب منك ألا ترتكب الخطيئة نفسها في المستقبل إذا كنت تريد أن تتحاشى غضبنا الأعظم عليك. وإذا ما أصررت على موقفك فسوف تُتَّخذ في حقك كل التدابير المزعجة».

انتهت رسالة الملك. ما هو أهم شيء يلفت الانتباه فيها؟ نلاحظ أنه وجّه إليه التهمة نفسها التي وجّهت إلى سقراط من قِبَل قادة أثينا والجمهور الغوغائي عندما اتهموه أيضاً بأنه يفسد الشبيبة بتعاليمه. كما اتهموه بأنه يسخر من دين اليونان وعقائدهم ولا يبالي بها على الإطلاق. ومعلوم أنه اضطر إلى تجرّع السمّ كعقوبة على ذلك. فكان أول شهيد في تاريخ الفكر يسقط على يد الأصوليين. ومعلوم أن أرسطو كان سيلقى المصير نفسه لولا أنه هرب من المدينة في اللحظة المناسبة، فقد تعلّم من تجربة سلفه الأكبر ولم يرد أن تتكرر مرة أخرى. أو قل إنه كان أكثر واقعية أو أقل مثالية من سقراط.

وهذا هو الحل الذي اختاره إيمانويل كانط. لا أملك المكان الكافي هنا لكي أستعرض كل ما ورد في رسالته التي رد فيها على الملك، فهي طويلة. ولكنه وعد الملك بأنه لن يخوض في الشؤون الدينية بعد اليوم ما دام أحدهما حياً. ولحسن الحظ فإن الملك المذكور مات قبله عام ١٧٩٧ فعاد كانط إلى بحوثه من جديد. ولكنه أثناء فترة المنع قال كلمته الشهيرة: «قد لا أقول كل ما أعتقد به ولكني لن أقول شيئاً لا أعتقد

به». وضرب بذلك مثلاً على الاستقامة الشخصية والنزاهة الفكرية.

والواقع أن الرقابة الفكرية التي فرضها الملك عليه هي التي جعلته يؤجل نشر هذا الكتاب الصغير «صراع الكليات الجامعية». قلت الصغير، ولكن من حيث الحجم فقط. فالواقع أنه مكرّس كلّه بشكل مباشر أو غير مباشر لخدمة الهدف التالي: الدفاع عن حرية الفكر والضمير. نقول ذلك ونحن نعلم أن الصراع بين اللاهوتيين والفلاسفة قديم قِدم التاريخ. وهو يخترق جميع الثقافات والعصور. وأكبر مثال عليه في تراثنا العربي الإسلامي هجوم الغزالي على ابن سينا وسواه من العقلانيين في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة». ثم رد ابن رشد عليه في كتابه الذي لا يقل شهرة «تهافت التهافت». ثم إن المعركة الجارية حالياً بين المثقفين العرب أو الإيرانيين من جهة والأصوليين المتشددين من جهة أخرى تندرج ضمن هذا الإطار. وهذا الكلام ينطبق بالطبع على كل البيئات الثقافية الأخرى في العالم الإسلامي من الباكستان، إلى أفغانستان، إلى تركيا، وحتى الجاليات الإسلامية في الغرب!

ولكنه لم يعد ينطبق على أوروبا التي أصبحت حرية الفكر فيها مضمونة تماماً بعد كل تلك الصراعات والثورات الفكرية والسياسية. وهنا يمكن أن نقيس بالمسطرة تقريباً تلك المسافة التي تفصلنا عن عصر كانط حيث كانت لا تزال للكهنة هيبتهم وسطوتهم وهيمنتهم على العقول. قلت «تفصلنا» وكان ينبغي أن أقول تفصل مثقفي أوروبا الحاليين عن كانط، لا مثقفي العرب أو المسلمين. فالواقع أننا نحن لا نزال نعيش في العصر الأصولي تماماً مثل كانط، بل ربما كان عصره أكثر استنارة من عصرنا العربي ـ الإسلامي في أوائل هذا القرن الواحد والعشرين!

لكن يبقى السؤال مطروحاً: لماذا انزعج الأصوليون من كانط وعلى رأسهم الملك ووزير الشعائر والطقوس المسيحية؟ لأنه قدّم تصوراً جديداً عن الدين، تصوراً يتلاءم مع تقدّم العلم والفلسفة في عصره وبخاصة بعد اكتشافات غاليليو، وديكارت،

ولايبنتز، وبالدرجة الأولى: نيوتن. ثم لأنه ركّز على جوهر الدين لا على قشوره كما تفعل العامة وبقية الأصوليين. ففي رأيه إن الشعائر والطقوس ليست هي الشيء الأساسي في الدين وإنما الأخلاق والمثل العليا. ولذلك وصف المسيح بأنه أستاذ في الأخلاق وأنه ليس أكثر من إنسان قريب إلى الله! وهذا الوصف بحد ذاته أثار عليه حفيظة المؤمنين التقليديين المسجونين عقلياً داخل التصورات القديمة الموروثة عن العصور الوسطى. فالمسيح أكثر من ذلك بكثير بالنسبة إليهم. وكانط إذ يصفه على هذا النحو يخرج على المسيحية بكل بساطة: قصدت المسيحية بالمعنى الأصولي للكلمة.

ثم لأن كانط أخضع الدين للأخلاق وليس العكس. وقال في تعريفه ما يلي: الدين يعني معرفة كل واجباتنا الأخلاقية والقيام بها وكأنها أوامر إلهية. ثم فرّق كانط بين الكنيسة المرئيّة والكنيسة اللامرئيّة. وهذا يعني التفريق بين التديُّن الشكلاني الخارجي الاستعراضي القائم على الطقوس والشعائر/وبين التديُّن الداخلي الجوّاني غير المرئيّ. وفي رأيه أن كل من يلتزم بالقيم الأخلاقية كالصدق والاستقامة وفعل الخير للآخرين وحبّه لهم مثلما يحبّه لنفسه هو مؤمن حقيقي حتى ولو لم يكن يؤدي أية طقوس أو شعائر دينية، وحتى لو لم يكن ملتزماً بأي دين أو مذهب معيّن. فالدين هو المعاملة قبل كل شيء.

بهذا المعنى فإن التديُّن بالنسبة إليه يعني: استبطان القيم الأخلاقية وحب الحقيقة. وكل ما عدا ذلك تفاصيل...

ثم اعترض كانط على بعض العقائد الأساسية في المسيحية وبخاصة عقيدة الخطيئة الأصلية، وتصوّر الله على هيئة المنتقم الجبار فقط، وليس الرحمن الرحيم. وهو تصوّر شائع لدى كل الأصوليين في مختلف الأديان. فتصوّرهم عن الله دائماً مرعب ومخيف. وتديُّنهم تديُّن مظلم وعابس في معظم الأحيان. وهو الذي يعطيهم الجرأة على ارتكاب الأعمال الإجرامية في حق البشر والعباد دون أن يرفّ لهم جفن ودون

أن يشعروا بالخطيئة والذنب. انظر الزرقاوي مثلاً وما فعله في العراق من أعمال وحشية فاقت التصور... وبالطبع فإن كانط، كغيره من فلاسفة التنوير، رفض المعجزات الواردة في الإنجيل واعتبرها مجرد حكايات رمزية لضرب المثل والعِظة ليس إلا. فهي مناقضة لقانون العقل والسببيّة. ولم نعد نستطيع بعد ظهور غاليليو ونيوتن واكتشاف قوانين الطبيعة والكون أن نؤمن بها على حرفيّتها. وبالتالي: نعم للدين وألف نعم، ولكن ضمن حدود العقل فقط. وهذا هو الفهم المستنير للدين تمييزاً له عن الفهم الأعمى الأصولي الموروث كتلة واحدة بدون أي تمحيص أو تعقُّل أو تساؤل أو تبصُّر..

ولذلك عرَّف كانط التنوير بأنه خروج الإنسان من مرحلة الطفولة، أو من مرحلة القصور العقلي وتوصُّله إلى سن الرشد. فالإنسان يمثّل عقلاً قادراً على أن يكتشف الحقائق بواسطته. ولكن إذا لم يكن هذا العقل مثقَّفاً، متعلماً، فإنه سيبقى في مرحلة الطفولة سواء لدى الفرد أم لدى الجنس البشري ككل.

نقول ذلك ونحن نعلم أن البشرية عاشت طوال آلاف السنين على أفكار طفولية وتصورات خرافية عن الكون وذلك قبل ظهور العلم الحديث وتطور العلم والعقل.. ولكن العقل البشري مهما عظم لا يستطيع أن يعرف كل شيء. ولذلك قال كانط عبارته الشهيرة: «حيث تنتهي حدود العلم تبتدئ حدود الإيمان». هكذا نلاحظ فيلسوف التنوير الأكبر ظل مؤمناً بالمعنى الواسع للكلمة على الرغم من كل شيء.





هولدرلين والمانيفست الأول
للفلسفة المثالية الألمانية

آهٍ من البراءات الأولى، من البراءات الأساسية! من منّا لم يكن مثالياً في شبابه الأول؟ من منّا لم يحلم بتغيير العالم، بالانخراط من أجل فكرة أو عقيدة أو حزب، ثم تجيء بعدئذٍ مرحلة السقطات والخيبات والاصطدام بالواقع المرّ. وعندئذٍ نصبح واقعيين أو عقلانيين بعد أن كوتنا التجربة بحرّ نارها. في نهايات القرن الثامن عشر كان هناك ثلاثة شبّان ألمان يدرسون علم اللاهوت في جامعة توبنجين. كانوا يدعون هيغل، هولدرلين، شيلنغ. وكانوا يشعرون بأن كلية اللاهوت المسيحي عبارة عن سجن أو قبر. فهي تدرّس المواد بطريقة عتيقة، بالية، عفّى عليها الزمن. وكانوا يتشربون الأفكار الجديدة التي تهبّ على ألمانيا من الداخل والخارج. فمن الداخل كانت الفلسفة الكانطية قد ظهرت حديثاً وقلبت الأمور رأساً على عقب. ومن الخارج كانت هناك الثورة الفرنسية التي حطّمت سجن الباستيل، رمز العالم القديم. بين الثورتين، الفلسفية والسياسية، راح مصير الشبّان الثلاثة يُحسَم إلى الأبد. فجميعهم اعتنقوا الأفكار الجديدة وأقسموا بينهم اليمين على الإخلاص لها حتى النهاية. وحلفوا يميناً بالله على ألا يقيموا السلام بعد الآن مع العقيدة التقليدية والماضي الجامد. ولكنهم حافظوا على ثلاثة أشياء: الإيمان بالله، وبخلود الروح بعد الموت، وبحرية الإرادة الإنسانية. فالإنسان في رأيهم حر ومسؤول عن أفعاله. وبمثاليتهم الرائعة كانوا يعتقدون أن هذه الحرية مطلقة أو لا نهائية. لكنهم ما كانوا قد اكتشفوا بعد مدى مشروطية الإنسان ومدى ضغط



الظروف عليه. ما كانوا قد ذاقوا بعد طعم الحياة المرّ.. ولكنهم على الرغم من ذلك كانوا علميين. فقد شرطوا الإيمان بهذه العقائد الثلاث بالفكرة الأساسية التالية: وهي أن التدخل الإلهي في التاريخ لا يحصل إلا ضمن إطار قوانين الطبيعة الأبدية. لقد مرّ غاليليو من هنا، وكذلك ديكارت وإسحق نيوتن... وبالتالي فلا معجزات مسيحية ولا من يحزنون...

ولكن أكثر ما كان يزعجهم في كلية اللاهوت البروتستانتي حيث أمضوا خمس سنوات قبل التخرج هو جو النفاق والرياء السائد. ربما كان ذلك يزعجهم أكثر من العقائد التقليدية، والخرافات والمعجزات، والطقوس المملة والمرهقة.. وعندئذٍ أقسموا يميناً بالله على ألا يكذبوا. واعتقدوا أن بإمكانهم أن يعيشوا حتى النهاية، وأن يدخلوا معترك الحياة، وأن يصلوا إلى المناصب والشهرة والوجاهات، دون أن يكذبوا مرة واحدة!. وحده هولدرلين بقي مخلصاً لهذه النقطة ولكنه دفع عقله ثمناً لها!. أما الآخران، أي شيلنغ وهيغل، فقد وصلا إلى أرفع المناصب الجامعية بعد أن فاوضا على مسألة الكذب أكثر من مرة، وبعد أن دفعا ثمن الوصول.

لقد فهم هيغل بعدئذٍ معنى الثقافة الخاطئة السائدة، فهم ضرورتها التاريخية وحتى فائدتها في مرحلة ما، وقدّم عنها تحليلات مضيئة ومدهشة. فأنت لا تستطيع أن تغيّر العالم دفعة واحدة، والأفضل أن تتفاوض معه ومع أفكاره الخاطئة لكي تمشي به نحو التغيير تدريجياً ومن الداخل. ولكن هولدرين لم يكن ديالكتيكياً محنَّكاً على طريقة هيغل. كان يعتقد بإمكانية العيش في منطقة الصدق المطلق، في جو الحقيقة التي لا تشوبها شائبة. كان هولدرلين مثالياً وبريئاً حتى درجة الصقيع. كان أكثر براءة من براعم الزهور، أو شقائق النعمان في فصل الربيع. ولذلك انكسر وهزمته الحياة. كان مثله الأعلى جان جاك روسو، ذلك المجنون الآخر الذي أسس البراءة والصدق في الكتابة الأدبية أو الفلسفية، أي في الكتابة ككل. ومعلوم أن صدقه أوصله إلى مرحلة الهذيان

الكامل بعد أن اصطدم بالمجتمع والبشر والوجود..

ذلك أن المثالية تؤدي إلى الجنون أحياناً. فعندما يكتشف المثالي تلك الفجوة السحيقة التي تفصل بين المثال والواقع يصاب بالاختلال ويفقد ثقته بنظام الأشياء. ولكن التاريخ علمنا أن كل الحضارات الكبرى قامت على المثالية في البداية. فالمثالية هي أساس الأشياء، هي أساس كل شيء عظيم في التاريخ. وبالتالي فالمثاليون الذين يحترقون من أمثال هولدرلين أو جان جاك روسو هم منارات التاريخ. لكن من يستطيع أن يحافظ على براءته الأولى حتى النهاية؟ من يستطيع أن يُخلص للحقيقة حتى درجة الجنون أو الانتحار؟ هل تسمح له مراكز القوى والضغوط، هل تسمح له خفافيش الظلام، بأن يظل مثالياً بريئاً؟ إذا كان ذلك مستحيلاً، وإذا كنا لا نستطيع أن نطلب من جميع الكتَّاب أن يكونوا في مستوى جان جاك روسو أو سقراط، فإنه يحق لنا أن نطلب منهم ألا يستخدموا الكذب كاستراتيجية منظمة أو متعمدة، كوسيلة للوصول بأي شكل وبأي ثمن. فالتاريخ علَّمنا أن أسماءهم سوف تُكْنَس من صفحاته المشرقة، وسوف تشكّل لطخة عار على جبينه. لكن اسم جان جاك روسو لا يزال صامداً حتى الآن يتحدى الزمن. إنه صامد على الرغم من كل المحاولات التي بُذلت في القرن الثامن عشر لتحطيمه وتشويهه. فما هو سرّ هذه القوة التي تخترق القرون؟ إنه سر الحقيقة والصدق بكل بساطة. فالحقيقة العارية من كل قوة تتحول، بفعل كيمياء سحرية لا أفهمها ولا أعرفها، إلى أكبر قوة في التاريخ!

ولكني حتى الآن لم أقل كلمة واحدة عن المانيفست الأول للفلسفة المثالية الألمانية. في الواقع إنه نص لم يكتشف في نسخته المخطوطة إلا عام ١٩١٧ بعد أن حازت ملكيته المكتبة الملكية في برلين عام ١٩١٣. نقول ذلك على الرغم من أنه كان قد كُتب عام ١٧٩٦. ولكن من كتبه؟ هل هو شيلنغ، أم هيغل، أم هولدرلين؟ لا يهمّ، الثلاثة كتبوه. فقد كانوا يعيشون آنذاك في غرفة واحدة في جامعة توبنجين. كانوا

مفعمين بأفكار كانط وفيخته والثورة الفرنسية. وكانوا مثاليين يريدون تغيير العالم مثلنا نحن الآن في العالم العربي. ولم تكن أعمارهم تتجاوز الخامسة والعشرين.. ومع ذلك فقد أسال هذا النص حبراً كثيراً، وحظي بمئات التعليقات والشروحات.

وبالطبع لا أستطيع أن أدخل في جميع التفاصيل هنا. وكل ما يمكن قوله هو أن هذا البيان أسس لروح الأزمنة الحديثة من جملة نصوص أخرى سبقته أو لحقته. فقد أكد كاتبوه على ضرورة بلورة فهم جديد للدين المسيحي لكي تستطيع ألمانيا أن تنهض فعلاً. ينبغي بأي شكل الخروج من المفهوم القديم، الجامد والمتحجر، وينبغي أن تنبعث الروح من تحت الأنقاض. وراحوا يتحدثون عن الكنيسة اللامرئية التي تختلف كثيراً، بل تختلف جذرياً، عن الكنيسة المرئية: أي المؤسساتية السائدة. بمعنى آخر فإنهم بلوروا مفهوم التديُّن الداخلي الجوَّاني معارضةً له بالتديُّن الخارجي الشكلاني. يقول كاتب النص مستخدماً ضمير الأنا الشخصية أو ضمير المتكلم: «سوف أتحدث هنا عن فكرة لم تخطر على بال أي شخص من قبل بحسب معرفتي. والفكرة الأولى والأساسية هي أنني، كإنسان، شخص حر بشكل مطلق..».

الواقع أن الفرسان الثلاثة كانوا يشعرون بأنهم يعيشون مرحلة قطيعة كبرى في تاريخ البشرية، مرحلة تفصل ما كان عما سيكون. كانت روح العصور الحديثة قد ابتدأت تنبثق ضد النظام الإقطاعي ـ الكنسي الراسخ منذ مئات السنين. وهذا الحدث الذي يشبه الزلزال كان يتجسد في انفجار هائل ومدوٍّ يدعى: الحرية. لا يمكن أن نفهم أوروبا الحديثة وكيف تشكلت قيمها إلا إذا عدنا إلى تلك الفترة. كانوا قد أقاموا في ما بينهم تحالفاً من أجل الحقيقة. وكانوا يعتقدون بأن الأفكار وحدها تقود العالم. من هنا خُلع عليهم اسم المثاليين. وظنوا، بمثاليتهم العفوية، أن بإمكانهم تغيير النظام الديني والسياسي لألمانيا بسرعة البرق. ما كانوا قد فهموا بعد مدى ثقل الماضي ورواسبه، ومدى عطالة التاريخ وصعوبة التغيير. وحده هيغل سوف يفهم ذلك في ما

بعد وينظّر عن طريق المنهجية الديالكتيكية. وهنا يكمن الفرق بين المثالي والواقعي. بين هولدرلين وهيغل، بين الشاعر والفيلسوف.

ماذا بقي من براءاتنا الأولى؟ ربما كان هيغل قد طرح هذا السؤال على نفسه، وفي لحظة خلوة مع ذاته، بعد أن بلغ أعلى المراتب الجامعية وأصبح الفيلسوف الأكبر للدولة البروسية. بل أصبح محافظاً وبورجوازياً كما يزعم خصومه. ولكن يقال بأن حماسته للأفكار الأولى كانت لا تزال موجودة وتلمع بين الحين والحين حتى في السنوات الأخيرة كبقية جمر تحت الرماد. فالبراءات الأولى، براءات الشباب الغضّ، لا تموت عند الفلاسفة الكبار على ما يبدو. أما هولدرلين الذي يجسّد البراءة بعينها فكان قد سكت منذ زمن طويل وانقلب في الجهة الأخرى من سفح الجنون.





هيغل عملاق الفلسفة

١ ـ هيغل وفلسفة التاريخ

الكتب المؤلفة عن هيغل أو الفلسفة الهيغلية أكثر من أن تعد أو تحصى. ولكن الشيء الذي يزعج القارئ في الكثير منها هي أنها تجريدية، عويصة. إنها تتحدث عن الفيلسوف وكأنه شخص خارج الزمان والمكان، وكأنه لم يُولد في بيئة ما، ولم يتعذب ولم يحب كما يحصل لأي شخص في العالم. ثم يقدمون لك مصطلحات الفلسفة ومفاهيمها وكأنها نازلة من السماء ولا علاقة لها بالتجربة المحسوسة لكائن ينبض بالحياة ويواجه مشاكلها وهمومها يوماً بعد يوم. إن نزع الطابع التاريخي الحيّ عن الفكر الفلسفي أساء كثيراً لصورة الفلسفة في العالم العربي وجعلها تبدو وكأنها شيء يستغلق على الفهم أو ينبغي أن يستغلق بالضرورة. فلكي تكون فيلسوفاً حقيقياً ينبغي أن تقول كلاماً غامضاً، عمومياً، لا يفهمه أحد. وكلما زاد غموض كلامك أصبحت فيلسوفاً أكبر من سواك! هذه الصورة عن الفلسفة ينبغي أن تنتهي ليس فقط لأنها تعرقل مسيرة الفكر العربي، وإنما لأنها ليست صحيحة بكل بساطة. فالفيلسوف كائن من لحم ودم، وكل مصطلحاته وأفكاره التي تبدو تجريدية للوهلة الأولى هي في الواقع وليدة تجربته الشخصية ومسار حياته المتعرج والمعقد. هذا على الأقل ما يعلّمنا إياه الكتاب الذي أصدره هورست ألتوس عن فلسفة هيغل والذي صدرت ترجمته الفرنسية مؤخراً تحت عنوان «هيغل: ولادة فلسفة ما»[١] والمؤلف هو أستاذ في

---

(١) **هيغل: ولادة فلسفة ما**، هورست ألتوس، سوي، باريس.

HEGEL: Naissance d'une philosophie, Horst Altaus, Seuil, Paris.



جامعة كولونيا وقد اشتغل طويلاً في قسم الأرشيف أو المحفوظات. كما أنه أحد الاختصاصيين المعدودين في فكر القرن التاسع عشر. وقد ألّف كتباً مهمة عن فاغنر ونيتشه، وكذلك عن التاريخ السياسي لألمانيا. وفي هذا الكتاب يشرح كيفية ولادة فلسفة هيغل درجة درجة، ومرحلة فمرحلة. ونفهم من كلامه أن هيغل عانى طويلاً قبل أن ينتقل من اللاهوت إلى الفلسفة. فقد درس في كلية اللاهوت البروتستانتي في البداية وكان موجَّهاً لأن يصبح كاهناً أو قسيساً بعد تخرجه. ولكن تأثير كانط وجان جاك روسو وكل فلسفة التنوير عليه جعله يغيّر مشروعه كما حصل لزميليه الآخرين شيلنغ وهولدرلين. يقول المؤلف بالحرف الواحد: «عندما درس هيغل كانط كان يهتم أولاً بكتابه الصادر عن المسألة اللاهوتية والذي يحمل العنوان التالي: الدين مفهوماً ضمن حدود العقل فقط. وفي هذا الكتاب يقوم كانط بتفحُّص عميق لمفهوم الدين المسيحي منظوراً إليه من خلال الفلسفة النقدية والتنويرية: أي فلسفته هو بالذات. وقد فهم هيغل فوراً أن هذا الكتاب يفتح آفاقاً واسعة على العصر الكوني المقبل والجديد للبشرية الأوروبية».

في الكتاب صفحات رائعة ومؤلمة عن علاقة هيغل بهولدرلين: أي علاقة أكبر فيلسوف بأكبر شاعر (أو اللذين سيصبحان تباعاً أكبر فيلسوف وأكبر شاعر في تاريخ ألمانيا). لقد تساعدا كثيراً من الناحية الحياتية والمعيشية، وربما كان هولدرلين هو الذي ساعد أكثر. وقد عابوا على هيغل في ما بعد تخلّيه عن صديقه بعد أن جُنّ وفقد قواه العقلية كما هو معروف. ويبدو أنه لم يزره ولا مرة واحدة، وإنما كان يسأل عن أخباره من بعيد، وبنوع من الخوف والوجل. ولكن ماذا كان يستطيع أن يفعل له بعد أن غطس كلياً في ليل الجنون؟ لا ريب في أنه كان يتذكره من حين لآخر ويتذكر هذه الأبيات الرائعة التي ترهص بالخطر العظيم:

ولكن كُتِبَ علينا



ألا نستقرّ في أي مكان

نحن أبناء الفجيعة

نترنّح، نسقط

بشكل أعمى من ساعة

إلى ساعة

كماء الصخرة،

من صخرة إلى صخرة،

منبوذاً من قبل السنين،

مرمياً في الهاوية السحيقة...

ولكن سوف تتذكر الأبدية لاحقاً أن الشعر والفكر لم يتجاورا في أي يوم من الأيام مثلما تجاورا وتعايشا في جامعة «توبنجين» عندما كان هيغل وهولدرلين شابين صغيرين ممتلئين بالوعود والفرحة بالحياة! وعندما كانا يسكنان في الغرفة نفسها وينخرطان في مناقشات فلسفية لا نهاية لها. وإذا كان أحدهما قد سقط في عزّ الشباب ولم يستطع أن يكمل الطريق فإنه خلّف وراءه من القصائد ما يكفي لتخليده إلى أبد الآبدين.

لكن لنتابع الرحلة مع هيغل الذي بقي وحده في الساحة لكي يضيء لألمانيا ـ ولأوروبا كلها ـ الطريق. ولنتوقف عند لحظة أساسية: تاريخ ظهور كتابه الأشهر «فينومينولوجيا الروح». والمقصود بالروح هنا العقل أو الفكر البشري وكيف يتجلّى عبر العصور منذ أقدمها وحتى اليوم: أي حتى لحظة هيغل بالذات. كيف يصعد الفكر البشري، كيف تصعد الروح درجات الفكر درجة فدرجة، مرحلة فمرحلة لكي تصل إلى مرحلة النضج: إلى المعرفة المطلقة، إلى الفلسفة الهيغلية. إنه كتاب ملحميّ ذو نفس وثّاب وأسلوب شاعري لا يضاهى. كتاب استعصى فهمه حتى على غوته أستاذ

هيغل وحاميه والوصيّ على أموره في الأوساط الثقافية والجامعية. كتاب عندما تقرأه تتساءل: هل هذا فكر؟ هل هذا شعر؟ من الرحيق نفسه تشبع فكراً وشعراً وتسكر حتى الثمالة!.. يقول المؤلف: «كما أوليس لدى هوميروس، أو فاوست لدى غوته، انطلقت الروح لاكتشاف المجاهيل عبر المغامرة الكبرى للوجود..». هذه هي «فينومينولوجيا الروح» التي كتبها فيلسوف شاب صاعد لا يتجاوز عمره السابعة والثلاثين عاماً. ولو أنه مات بعدها مباشرة لبقي كأحد كبار الفلاسفة في التاريخ. إنها «ضربة معلّم» كما يقال. ضربة معلّم تمّت في أبشع الظروف بالنسبة إلى هيغل. فقد كان مهدداً بالفقر والبطالة وفقدان أي أمل في المستقبل. وكان مهدداً بولادة طفل غير شرعي من مؤجّرته، صاحبة البيت.. وكانت مدافع نابليون تدكّ مدينة «يينا» في معركة طاحنة تصل أصداؤها إلى غرفته وهو يكتب آخر صفحات المخطوطة. ولكن هل كان نابليون فاتحاً في المجال العسكري أكثر مما كان هيغل فاتحاً في المجال الفكري؟ من يستطيع أن يقرر من هو الفاتح الأكبر بينهما؟ لقد كتب هيغل رائعته الفلسفية عندما وصلت أزمته الوجودية مع نفسه إلى ذروتها القصوى. كتبه وكأنه خارج من العدم، من هنا أصالة الكتاب، أوجِدّته التي أدهشت الكثيرين وحيّرتهم. فالكتاب خرج من فوّهة العدم وكأنه لا سابق له في تاريخ الفكر. يقول المؤلف: في هذا الكتاب الفريد من نوعه استطاع هيغل أن يتجاوز كانط وفيخته عن طريق الأخذ بعين الاعتبار لبُعْد أساسي من أبعاد الفكر: العدم. لكأنه أراد أن يقول للجميع: ينبغي أن نأخذ مسألة العدم بعين الاعتبار. فالطبيعة، بجوهرها، عدم. ولكن هذا العدم بحد ذاته شيء كبير. إن العامل العدمي ينخر أحشاء الطبيعة أو الكينونة وينقض ما كان راسخاً. من هنا اكتشاف هيغل للديالكتيك أو بالأحرى للحظته الثانية: لحظة النقض، نقض الأطروحة. فالجدل الهيغلي مؤلف كما هو معلوم من ثلاث لحظات: لحظة الأطروحة، ونقض الأطروحة، والتركيبة التي تجمع بينهما وتتجاوزهما لكي تشكل أطروحة جديدة تُنْقَض بدورها

لاحقاً، وهكذا دواليك. وبالتالي فلا يمكن فهم الكينونة أو الوجود إذا لم نأخذ بُعْد العدم بعين الاعتبار. لا يمكن فهم حركة التاريخ إذا لم نقبل بالعدم، بالفناء، بالدمار كأحد العوامل المؤسسة للتاريخ البشري. ومن يريد أن يتقدّم بدون أن يهدم أو يدمّر أي شيء في الماضي أو تراكمات الماضي فليذهبْ وليشتغل شغلة أخرى، يقول له هيغل. كل شيء يتجدد عن طريق العدم. والعدم يصبح، في لحظة ما، الشرط الأساسي للولادة الجديدة. وبالتالي فالعدم مفهوم إيجابي لا سلبي، ولا ينبغي أن يخيفنا بعد اليوم. والموت قد يصبح في لحظة ما الطريق الوحيدة للحياة، للانبعاث.

يقول المؤلف: إن كتاب «فينومينولوجيا الروح» هو كتاب فاوستيّ. فقد نما وترعرع في ظل غوته. لقد نما وترعرع في ظل السؤال الأساسي التالي: كيف يمكن أن نعرف ما الذي، في العمق، يُمسك العالم؟ وعندما نقول العالم فإننا نقصد الإنسان، أو الروح، أو الحياة والموت، أو الحرية، أو الرغبة في العدم والفناء، أو العمل، أو السيد والعبد، أو الأصل الأولي، أو الوعي بالذات ، إلخ... ثم يقول هيغل هذه العبارة الرائعة: الروح دائماً في حالة حركة، الروح لا تستريح أبداً، إنها دائماً تتقدم... وحتى عندما نعتقد بأن التاريخ واقف تكون هناك أشياء تعتمل فيه من الداخل ولا نراها. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن الروح حطّت رحالها في أوروبا في العصور الحديثة وهجرت الشرق الذي راح يغطس في جموده الدهريّ. والروح عندما تحطّ في منطقة ما تنيرها، تنعشها، تحييها. من هنا روعة الحضارة الأوروبية وصعودها الذي لا يقاوم. لكن الروح حطّت سابقاً في أماكن أخرى وولّدت حضارات أخرى: كالحضارة الإغريقية، أو الرومانية، أو المسيحية، أو العربية ـ الإسلامية، إلخ...

وفي عصر هيغل حطّت الروح في فرنسا، بلد الثورة الفرنسية، وفي ألمانيا، بلد الثورة الفلسفية الكانطية والمثالية الألمانية عموماً. بل تجسَّدت الروح في شخص واحد يدعى: نابليون. من هنا عبارة هيغل الشهيرة: «رأيت الإمبراطور، روح العالم،

على حصان...». وكان قد رآه بالفعل من بعيد وهو يخترق مدينة «يينا» منتصراً فاتحاً. وأُعجب به أيّما إعجاب على الرغم من أنه يغزو بلاده! فقد رأى فيه انتصاراً للروح الحديثة، روح الثورة الفرنسية، روح الحرية، على النظام الإقطاعي الألماني العتيق. لقد قضى نابليون على النظام الأوروبي القديم وقوّضه تقويضاً. وهذا العدم، هذا الفناء، كان الشرط الذي لا بد منه للولادة الجديدة. وفلسفة هيغل، في معظمها، ليست إلا شرحاً أو ترجمةً لهذا الحدث التاريخي الأعظم.

كيف يمكن أن أختم هذا العرض السريع بالضرورة بدون أن أقول كلمة عن فلسفة التاريخ لدى هيغل؟ ومعلوم أنه أحد كبار فلاسفة التاريخ على مرّ العصور. لقد كان يقرأ التاريخ وكأنه كتاب مفتوح أمامه. كان يطلّ عليه من علٍ وكأنه تحته ثم يلخّصه بعبارة واحدة أو يفهم زُبدته وعُصارته. كان هيغل يقول العبارة الأساسية التالية: «الفكرة الوحيدة التي أتت بها الفلسفة هي تلك التي تقول بأن العقل يحكم العالم، بأن مجرى التاريخ الكوني هو بحد ذاته عقلاني». وعندما تحتج على البروفيسور هيغل وتقول له: وهل الجرائم والمجازر والفظائع التي تحصل في التاريخ هي عقلانية؟ فإنه يجيبك فوراً: نعم، كل ما هو واقعي عقلاني! بمعنى أن له ضرورته المسجّلة في أحشاء الواقع ولحمة التاريخ. فلولا الحروب الأهلية التي اكتسحت أوروبا وطحنتها طحناً لما شعر الناس بالحاجة إلى توليد فكر جديد. ولولا الظلامية ومحاكم التفتيش لما كان التنوير. وبالتالي فلا شيء يذهب عبثاً أو مجاناً في التاريخ. كل شيء له ضرورته، العامل السلبي كما العامل الإيجابي. هذا ما يعلّمنا إياه الديالكتيك الهيغلي. ولا بد دون الشهد من إبر النحل. ومن يريد أن يتحرر ويصل إلى التقدم والنظام العقلاني الحضاري بدون أن يدفع الثمن، بدون أن يمرّ بالويلات والآلام، فليذهب وليشتغلْ شغلة أخرى... وبالتالي فلا ينبغي أن نخشى ما يحصل في مجتمعاتنا العربية ـ الإسلامية حالياً من انهيارات وأهوال. فالولادة الكبرى لا تتم إلا بعد المخاض العسير. والشعوب لا تهتدي إلى الوضوح،



إلى الحقيقة إلا بعد عذاب مرير. هذا هو على الأقل ما يقوله لنا هيغل. كل شيء يتوقف على كيفية تفسير حركة التاريخ أو حركة الروح في التاريخ. فالروح، بحسب هيغل، هي قوة تقدُّم جوهرها الحرية. والحرية هي الغاية النهائية للتقدم التاريخي. ويرى المؤلف أن الحرية بصفتها غاية التاريخ أو تتويجاً له هي اكتشاف هيغلي. فلا كانط، ولا فيخته، ولا شيلنغ فكروا فيها بمثل هذا الإلحاح. أو قل إنهم فكروا فيها ولكنهم لم يعبّروا عنها بمثل هذا الوضوح والسطوع.

ولكي نفهم فلسفة التاريخ عند هيغل ينبغي أن نأخذ المصطلح التالي بعين الاعتبار: «روح العالم»، أي الروح التي تحرك العالم بشكل خفيّ وتؤدي إلى تقدّم التاريخ، إلى الإنجازات الكبرى في التاريخ. وهي عادة تتخذ بعض الشخصيات الاستثنائية، بعض الأبطال، كأداة لتنفيذ أغراضها أو لدفع حركة التاريخ إلى الأمام. وهذه الشخصيات لا تكون واعية تماماً بما تفعل. وكثيراً ما تعتقد بأنها تنفّذ أهدافاً فردية أو غايات شخصية خاصة بها في حين أنها تنفّذ الإرادة العامة للتاريخ. وما أن تنتهي مهمتها حتى يصبح وجودها لاغياً. إنها مجرد أداة لقوة كبرى تتجاوزها. نضرب على ذلك مثلاً نابليون الذي كان يجسّد حركة التاريخ دون أن يشعر. وقل الأمر ذاته عن أبطال آخرين عديدين استطاعوا أن يحركوا التاريخ أو يتقدموا به خطوة إلى الأمام عن طريق تحريك الملايين. وهنا يكمن دهاء العقل أو مكره: فهو يستخدم الأبطال بكل أهوائهم الجامحة والانفعالات الهائجة والحماسة المنقطعة النظير التي يثيرونها في صفوف الجماهير لكي يحقق أهدافه الخاصة بالذات. وكذلك يستخدم المجازر والفجائع والحروب الأهلية لتحقيق الغرض ذاته. ألم نقل بأن العقل يحكم التاريخ؟

٢ ـ هيغل في آخر سيرة فرنسية له

ما الذي يمكن أن نكتشفه بعد الآن عن هيغل؟ ألم تكتب عنه مئات بل آلاف



الكتب في مختلف اللغات؟ وهل بقي شيء لكي يقال، أم «هل غادر الشعراء من متردّم»، كما يقول شاعرنا الجاهلي؟ ومع ذلك فهذا هو التحدي الذي يطرحه على نفسه الباحث الفرنسي جاك دوندت، أحد كبار المختصين في الدراسات الهيغلية. فقد نشر مؤخراً في العاصمة الفرنسية سيرة ذاتية كاملة عن الفيلسوف الألماني الكبير. وزعم بأنه أتى فيها بأشياء جديدة لم تكن معروفة من قبل. وكل ذلك بفضل الوثائق والأرشيفات التي اكتشفت مؤخراً عن هيغل وفترته. وقد عدّل من الصورة الشائعة عن هيغل، وخصوصاً تلك التي تقول بأنه كان ثورياً في شبابه ثم أصبح محافظاً في كهولته ونضجه. فهو يبرهن على أن هيغل بقي وفياً لمبادئه الليبرالية الأولى التي اعتنقها في مرحلة الشباب، ولم يصبح منظّراً للدولة البروسية الاستبدادية أو الرجعية كما يزعم خصومه.

مهما يكن من أمر فإن كتاب البروفيسور جاك دوندت يستحق الاهتمام على أكثر من صعيد. فقد أمضى عمره المديد في دراسة هيغل وفلسفته. وأصدر عنه على مدار الثلاثين عاماً الفائتة مجموعة كتب متواصلة أصبحت مراجع مهمة في المكتبة الفرنسية. نذكر من بينها: هيغل في زمنه (١٩٦٨)، من هيغل إلى ماركس (١٩٧٢). هيغل والفلسفة الهيغلية (١٩٨٢)، هيغل السرّي (١٩٨٥)، هيغل، فيلسوف التاريخ الحيّ (١٩٨٧). وهذا يعني أن شهادة شخص مثل جاك دوندت تستحق كل اهتمام. يفتتح المؤلف كتابه بمقطع من شعر هولدرلين، صديق هيغل الحميم، قبل أن يغطس في بحر الجنون. يقول هذا المقطع: «أحسّ في داخلي بحياة لم تُخْلَق من قبل أي إله، حياة لم تولَّد من قِبل أي إنسان. أعتقد أننا نوجد بأنفسنا، وأننا لسنا مرتبطين بالكل (أو بالله) إلا عن طريق رغبة حرة...»[٢].

---

(٢) الكتاب المشار إليه هنا والذي اقتبسنا منه كلمة هولدرلين هذه هو التالي: **هيغل، سيرة ذاتية**، منشورات كالمان ـ ليڤي، باريس، ١٩٩٨، ص ٢٧. المؤلف: جاك دوندت.

- Jacques D'HONDT, *HEGEL*, Paris, Calmann - Lévy 1998.

سوف نرى في ما بعد نوعية العلاقة بين هولدرلين وهيغل، وكيف أنهما ناضلا، كلٌ على طريقته، من أجل المثالية والحرية. كل ما نعرفه عن طفولة هيغل هو أنه ولد في مدينة شتوتغارت عام ١٧٧٠ في عائلة متواضعة من الناحية المادية. وقد أصيب بعدة فواجع في طفولته، ففقد أمه التي كان يحبها كثيراً وهو في الحادية عشرة من عمره، وقُتل أخوه في الحرب، وجُنَّت أخته التي كان متعلقاً بها أيضاً كثيراً. تضاف إلى ذلك مأساة طفله غير الشرعي الذي سبّب له متاعب عديدة طوال حياته كلها. وبالنسبة إلى الفيلسوف المقبل، فقد تضافرت الصدفة والضرورة لكي تصنعا منه أكبر فيلسوف في ألمانيا، وربما في العصور الحديثة كلها. فقد بلغ سن النضج (أي ١٨ سنة) عندما بلغت فرنسا نضجها السياسي باندلاع ثورتها الكبرى عام ١٧٨٩.

وكان مساره الفلسفي متساوقاً مع مسار هولدرلين الشعري، ومع مسار بيتهوفن الموسيقي، ومع مسار نابليون السياسي!.. فلم يكن نابليون فاتحاً في مجال الحرب والسياسة، بأكثر مما كان هيغل فاتحاً في مجال الفكر والفلسفة ويبدو أن التعاليم الأولى لم تؤثر عليه كثيراً من الناحية الفكرية.

ولذلك راح يعبّر عن غبطته العظيمة عندما ولد للمرة الثانية: أي عندما اعتنق الفلسفة وأصبحت هاجسه الأول. فمثل جميع العظام في التاريخ شهد هيغل لحظة التحول الخارق، وأحس وكأنه يولد من جديد.

وكل ما نعرفه أيضاً عن طفولته هو أنه ولد في عائلة پروتستانتية لوثرية. وكانت تتميز بالتقى والورع، وللدين فيها حضور قوي. وسوف يظل هيغل طوال حياته كلها متعلقاً بالمذهب اللوثري، وبالطابع الاحتجاجي للپروتستانتية. وسوف يخوض عدة معارك ضد المذهب الكاثوليكي الذي كان يعتبره راضخاً للحكام ومؤيداً للطغيان على عكس الپروتستانتية. ولكنه سوف ينتقد هذه الأخيرة عندما تحوّلت إلى عقيدة جامدة مؤيدة للحكام أيضاً.



مهما يكن من أمر فإن هيغل تأثر في شبابه الأول بالتيار الفكري الصاعد آنذاك والمعروف باسم التنوير. وكان يقرأ وهو في الثانوية مؤلفات المفكرين التنويريين من أمثال وولف، وليسنغ، وكانط.. ولكن هذا لا يعني أنه تخلى عن الدين أو أصبح معادياً له. وإنما راح يعدّل من لغة الفلسفة لكي تتلاءم مع عقلية شعب لم يستنر بعد. ولذلك أحس بالحاجة إلى استخدام لغة مزدوجة، أي دينية وفلسفية في آنٍ واحد. وراح يبرّر ذلك في ما بعد بشكل ناجح قليلاً أو كثيراً.

وفي نهاية دراسته الثانوية يُكلَّف هيغل بإلقاء خطاب الوداع من قِبَل المدير والأساتذة. وكان هذا دليلاً على مدى تفوّقه وثقتهم به. وكان عنوان خطابه: الحالة المتردية للفنون والعلوم لدى الأتراك! والمقصود لدى غير المسيحيين. وراح يتملّق أساتذته والمسؤولين الكبار لكي ينال منحة مالية من أجل إكمال دراساته العليا. نقول ذلك على الرغم من أنه اتخذ موقفاً آخر في دراسته عن «دين اليونان والرومان». وقال بأن تعددية العقائد الدينية ينبغي أن تدفعنا إلى نقد عقائدنا الخاصة وليس فقط عقائد الغير. فعقائدنا قد تكون كلها خاطئة أو نصف صحيحة فقط! وهو هنا يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه المفكر التنويري ليسنغ عندما قال بأن الأديان التوحيدية الثلاثة يمكنها كلها أن تكون صحيحة، وليس الدين المسيحي فقط. وقد أثار كلامه فضيحة في أوساط المسيحيين آنذاك. ففي رأيهم أن الدين الوحيد الصحيح هو المسيحية ولا شيء غيرها. وهذا ما يعتقده المؤمنون التقليديون في الأديان والطوائف كافة.

ولكن كيف أصبح هيغل فيلسوفاً ولماذا؟ لقد قدّم هيغل عدة أجوبة عن هذا السؤال، وذلك بحسب المزاج واللحظة. ففي كتابه المشهور «فينومينولوجيا الروح» يقدّم جواباً مطوّلاً. وفيه يصف المراحل التي يقطعها الوعي من البداية حتى النهاية: أي كيف ينتقل من حالة السذاجة والجهل إلى حالة المعرفة الفلسفية الحقيقية أو المعرفة المطلقة. وهكذا يصف التقدّم المتدرج للوعي منذ استيقاظه حتى وصوله إلى الهدف

النهائي، وذلك بفضل استشعارات متتالية ومتصاعدة. بمعنى أنه يحصل نموّ للوعي، نموّ متزايد ومتصاعد. هكذا نجد أن هيغل يخضع دون أي نقد للتراث المثالي.

فهو يبتدئ بالوعي، بل بحالة يعتبرها أولية أو أصلية للوعي. إنه ينطلق مما يمكن أن ندعوه بالواقعية الساذجة التي تتطابق فيها بشكل عفوي الانطباعات الحسية والواقع ذاته. وهذا ما ندعوه بالإيمان العفوي بالوجود الفعلي والمستقل للعالم. إن هذه البداية المفترضة لحياة الوعي وتقدّمه هي ما يدعوه هيغل باليقين المحسوس. وبعد أن ينطلق منها، ثم ينقلب عليها ويقطع معها، نجد الوعي ينتقل ـ أو يصعد ـ إلى مرحلة أعلى من تطوره: أي مرحلة الإدراك أو الإحساس الواعي، ولس العفوي. ثم يصعد مرحلة بعد مرحلة حتى يصل إلى مستوى الوعي الفلسفي الأعلى أو الأقصى. وهذه المرحلة الأخيرة هي ما يدعوها بالمعرفة المطلقة. وتسبق هذه المرحلة الأخيرة مراحل مهمة للوعي هي ما ندعوها بالفن والدين. وفي هذا السباق المحموم نحو المطلق لا تسبق الفلسفة الدين إلا في آخر لحظة: لحظة الوصول إلى المحطة الأخيرة التي لا محطة بعدها.

ولكن يمكن أن ننتقد هذا التصور للروح ولصعودها في مراتب المعرفة درجة بعد درجة؟ فالدين لا يجيء في المرحلة ما قبل الأخيرة، أي ما قبل الكشف الفلسفي، وإنما يجيء في البداية. أول شيء كان الأطفال يتعرفون عليه في عهد هيغل هو الدين، وليس اليقين المحسوس كما يقول. نقول ذلك حتى لو كان التديّن يحصل عن طريق الوساطة اللاواعية للحساسية والعاطفة. وبالتالي فالمرحلة الدينية هي أولى مراحل الوعي. ويعرف ذلك هيغل قبل غيره لأنه تربّى في عائلة دينية منذ نعومة أظفاره: أي منذ أن استيقظ على الوجود والحياة.

وقد تغيّر موقفه من الدين بعد أن كبر ونضج. ولكن حتى عندما أصبح ميالاً إلى الإلحاد فإنه ظل يحتفظ بلهجة دينية، وظل متأثراً بالتراث الديني. وبالتالي فعلاقة هيغل



بالدين أكثر تعقيداً مما نظن، وكثيراً ما يخلط بين اللغتين الدينية والإلحادية بشكل يزعج القرّاء أحياناً ويخلق البلبلة في عقولهم.

ولكن على الرغم من ذلك فإن القطيعة حصلت فعلاً. وراح الفيلسوف المثالي ـ أي هيغل ـ يؤكد شخصيته فجأة. فهو لم يعد بحاجة إلى شيء لكي ينوجد بذاته. هكذا راح يقطع مع العالم المحسوس، والعائلة، والثقافة، والدين. وراح يتحدث عن لحظة القطيعة بشكل رومانطيقي: «إن الفكرة الأولى تتمثل بالطبع بتصور نفسي ككائن حر بشكل مطلق. ومع الكائن الحر، الواعي بذاته، ينبثق عالم بأسره من العدم. إنه الخلق الوحيد الممكن من العدم»[٣].

ما هو تعريف المثالية في نهاية المطاف؟ ومن هو المثالي؟ إنه شخص ميتافيزيقي لا يعيد تركيب العالم وإنما يخلقه فيما يخلق ذاته. إنه يؤمن بأهمية الأفكار إلى أقصى حد ممكن، وأنها هي التي توجّه التاريخ. الشخص المثالي يعتبر الفكر أهم من الواقع المادي المحسوس. ومن داخل الفيلسوف المثالي يتولّد الواقع أساساً. كما أنه لا يوجد أي شيء مستقل عن الوعي. وهذه الفكرة موجودة في نص كتبه هيغل في شبابه، وربما بالتعاون مع زميليه هولدرلين وشيلنغ. وكان عنوان النص: المانيفست الأول للفلسفة المثالية الألمانية. ويقول البروفيسور جاك دوندت معلقاً على هذا التوجه المثالي لهيغل ومنتقداً له:

«إن هذا التحول الراديكالي المزعوم إلى الفلسفة يفترض إحداث القطيعة المطلقة مع كل ما يمكن اعتباره شرطاً للفكر أو سابقاً له. فالمثالي يعتقد أن الذات لا تتأثر بأي شيء خارجي عليها، وإنما تؤثر على كل شيء.

وهذا الزعم يهدد كل ثقافة وكل دين في جوهرهما بالذات. فالمثالي يعتقد أنه لا يولد من شيء، وإنما كل شيء يولد منه. وعندما يجلس وراء طاولته وأمامه الأوراق

---

(٣) المصدر السابق، ص ٣٨.

البيضاء فإنه يعتقد بأنه يهيمن على الكون. ويعتقد أيضاً بأنه ينطلق من نقطة الصفر، وينكر كل المكتسبات التاريخية التي حصلت قبله. ولكن الثقافات والأديان الموجودة لا تهتم كثيراً بهذا المفكر المثالي الذي يعتقد أنه بداية الأشياء. فهي تعلم أنه يعدم الأشياء في فكره، أو في جمجمته، ولكن كل شيء سوف يعود إلى سابق عهده لاحقاً. ولكنها تخطئ كثيراً إذ تطمئن إلى الوضع وتثق به أكثر من اللزوم. فالواقع أن الفلسفة الهيغلية سوف تولّد آثاراً سلبية جداً بالنسبة إليها. ففي نهاية حياته راحوا يدينون فلسفته بعنف بحجة أنها حلولية، أو إلحادية، أو تخريبية، على الرغم من كل الاحتياطات النظرية التي اتخذها المؤلف»(٤).

في الواقع إن مثالية هيغل كانت عالية ورائعة. ولهذا السبب كان تلامذته يستمعون إليه بكل خشوع في جامعات «يينا» أو «هايدلبرغ» أو «برلين». وعندما ألقى درسه الافتتاحي عام ١٨١٨ في جامعة برلين هزّ الصالة هزاً وارتفع بالحضور إلى مستويات عليا. يقول معرّفاً الفلسفة:

«إن التصميم على التفلسف يلقي بنفسه في أحضان الفكر المحض، هناك حيث يكون الفكر وحيداً مع ذاته. إنه يلقي بنفسه في بحر لا ضفاف له. كل الألوان المبرقشة، وكل نقاط الدعم اختفت. كل الأضواء التي تكون ودودة عادة انطفأت.

ولم تبق إلا نجمة واحدة مشعة: إنها النجمة الداخلية للروح. إنها النجمة القطبية. ولكن من الطبيعي أن تشعر الروح المتوحدة مع ذاتها بقشعريرة الرعب. وذلك لأن الروح عندما تتنطّح للتفلسف لا تعرف إلى أين ستصل، ولا في أي اتجاه تذهب.

هذه هي الفلسفة: إنها حالة من التردد، من انعدام الأمان، من ترنُّح كل شيء...»(٥).

---

(٤) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٩.



هكذا كان هيغل يبحر في محيط هائل من الفكر التأملي. وكانت سفينته تترنح أكثر من مرة وهي تدخل المناطق الخطرة أو تخرج على الخط المرسوم، أو تتعرض للعواصف والأنواء. ولكنه كان يعيدها إلى جادّة الصواب في آخر لحظة. ونادراً ما كان يفقد توازنه أو بوصلته. ذلك أن هيغل كان يجمع إلى مثاليته المتطرفة نوعاً من التفكير الوضعي أو الواقعي الملموس والمحسوس. وهكذا كان ينقذ نفسه من التهويم في متاهات الخيال كبقية المثاليين الحالمين. ولولا أنه أخذ الواقع ومشروطيته الثقيلة المرعبة بعين الاعتبار لما أصبح فيلسوفاً كبيراً، ولما أثّر على عصره والعصور اللاحقة كل هذا التأثير.

فالفكر الذي لا يفعل في الواقع أو لا يفسره ويوضحه لا يستحق أن يدعى فكراً. صحيح أنه ينطلق من الروح أو من الوعي أولاً، ولكن لكي يصطدم فوراً بالواقع أو بماديّة الواقع الكثيفة والمعتمة. والفكر الحقيقي يساعد الناس على فهم واقعهم، وهذا ما يريحهم نفسياً. والواقع في زمن هيغل كان صعباً، قاسياً مريراً. فالإقطاع كان لا يزال سائداً، والتعصب الديني شائعاً، وألمانيا ممزقة الأوصال تبحث عن توحيد. كان أمير المنطقة التي وُلد فيها هيغل يجمع في شخصه كل مساوئ الطغيان المعهودة. كان متسلطاً، مبذراً متلافاً، وميالاً إلى الفسق والفجور على الرغم من أنه يحكم بلداً لوثرياً (أو بروتستانتياً) مشهوراً بصرامته الأخلاقية. كان يجبر موظفيه على جلب نسائهم وبناتهم إلى حفلات رقص في قصره فيختار منهن ما شاء واشتهى. وكان يسجن المعارضين دون أي مناقشة أو محاكمة. باختصار كانت ألمانيا لا تزال تغط في ظلام العصور الوسطى الإقطاعية. ولذلك صفّق هيغل للثورة الفرنسية عندما اندلعت وبنى عليها أكبر الآمال.

بعد أن نجح هيغل في دراساته الثانوية نال منحة جامعية لدراسة اللاهوت في جامعة توبنجين الشهيرة. وهناك أمضى خمس سنوات مع زميليه هولدرلين وشيلنغ. وفي

بعض الأحيان كانوا يسكنون في غرفة واحدة. وقد أصبحوا في ما بعد مجد ألمانيا. وقد نستغرب كيف يمكن لشخص دخل كلية اللاهوت أن يصبح فيلسوفاً كبيراً! فنحن نتوهم أن اللاهوت (أي علم الدين) هو خصم الفلسفة وعدوّها اللدود وهذا صحيح بشكل عام. ولكن الواقع أن كلية اللاهوت في ألمانيا تتجاور أحياناً كثيرة مع كلية الفلسفة، وذلك على عكس فرنسا التي حذفت اللاهوت حذفاً كاملاً بسبب علمانيتها الراديكالية. وقد تنبه نيتشه إلى هذه النقطة عندما قال وهو يفكر في هيغل حتماً:

«إن القسّ البروتستانتي هو الجدّ الأول للفلسفة الألمانية. والبروتستانتية ذاتها هي خطيئته الأصلية. ويكفي أن نتذكر كلية اللاهوت في جامعة توبنجين لكي نفهم أن الفلسفة الألمانية ما هي في نهاية المطاف إلا لاهوت مقنَّع...»[٦].

نعم لقد كان هيغل وشيلنغ وهولدرلين موجَّهين في الأساس لكي يصبحوا مرشدين دينيين، أي كهنة. ومن معطف اللاهوت الديني خرج الفكر والشعر كأعظم ما يكون. ذلك أن الثلاثة ثاروا على الجمود الديني السائد في عصرهم بعد أن تعرفوا إليه من خلال جامعة توبنجين. ولا يحق لنيتشه أن يسخر منهم كثيراً، فهو أيضاً كان ابن قس بروتستانتي، وقد حاول المستحيل للتخلص من تربيته الدينية الشديدة الوطأة. وفي كلية اللاهوت ذات النظام الصارم كان الثلاثة يقرأون الكتب المحرّمة: أي كتب كانط، وجان جاك روسو، وفيخته، وليسنغ... وكانت تساعدهم على الهرب من دروس اللاهوت ومواعظه التقليدية المملّة. والواقع أن كلية اللاهوت بدلاً من أن تقرّبهم من الدين أبعدتهم عنه. ولذلك تحوّلوا عن اللاهوت الديني إلى الفلسفة، ورفضوا أن يصبحوا رجال دين بعد تخرّجهم. وقد قال هولدرلين جملته المشهورة: أفضّل أن أكون حطاباً في الغابات على أن أصبح رجل دين! فالبروتستانتية كانت قد تحولت

(٦) انظر كتاب نيتشه **المسيح الدّجال**، وهو منشور في أعماله الكاملة المترجمة إلى الفرنسية في باريس. انظر خاصةً الفقرة (١٠).

- Frédéric Nietzsche: *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1974, *L'Antéchrist*.



أيضاً إلى عقيدة دوغمائية متحجرة، مثلها في ذلك مثل الكاثوليكية. وبالتالي فكان عليهم أن يتنفسوا خارجها، وينقلبوا عليها كرد فعل مشروع ومفهوم. لقد عاش الثلاثة هيغل وهولدرلين وشيلنغ مدة عشرين سنة في حالة رد الفعل ضد ما تعلموه في كلية اللاهوت. وأكثر ما هالهم هو جو النفاق والكذب السائد فيها. نقول ذلك على الرغم من أن الدين يدعو إلى الصدق أساساً. وراحوا يحاولون الخروج من هذا الجو والبحث عن حقيقة نقية وصافية. وهكذا أصبحوا كانطيين، ثم فيختيين (أي من أتباع فيخته).

وراحوا يتعلقون بالمبادئ الأخلاقية المعبَّر عنها بلغة جديدة وشعار واحد: ينبغي عدم الكذب! وظلوا مهووسين بالبحث عن الحقيقة واكتشافها تحت قناع العالم، ثم نشرها بين الناس بعد اكتشافها. وأقسموا اليمين بينهم على التحالف من أجل الحقيقة، والتعلّق بدين داخلي يختلف عن الدين الظاهري الشكلاني السائد.

لقد أحس الثلاثة بأن المسؤولين عن الكلية يريدون إدماجهم في النظام العام عن طريق إفسادهم بشكل مقصود. ولذلك انتفضوا ورفضوا أن يدخلوا في اللعبة. لم تكن الحياة قد عركتهم بعد لكي يصبحوا مستعدين للتنازلات والمساومات. ولم يكونوا يلمحون الضرورة التاريخية والفائدة لهذه الثقافة الفاسدة والمفسدة التي سيقدّم عنها هيغل في ما بعد تحليلات رائعة ومضيئة. كانوا مثاليين طازجين ممتلئين بالأحلام الوردية. وكانت مثاليتهم عفوية، متعلقة بسماء الفكر فقط، والاعتقاد بأن الفكر وحده قادر على أن يغيّر العالم. لم يكونوا قد خاضوا بعد معمعة الحياة. ألم يكن جان جاك روسو، الذي قرأوه خفية يتحدث عن الحقيقة كمثال أعلى؟ ألم يكن كانط يعتبر الصدق والحقيقة بمثابة القيمة المطلقة؟ ألم يكن فيخته يعلن أن العدل ينبغي أن يتحقق حتى لو خرب العالم؟ كانوا جميعهم يزاودون على القيم المثالية. ولكن التلامذة اكتشفوا في ما بعد أن هؤلاء الأساتذة المحرِّرين سمحوا هم أيضاً بالكذب تحت ضغط الحياة وضروراتها، وتراجعوا عن المثالية المطلقة التي كانوا يحلمون بها في شبابهم. وعندئذٍ

راح هيغل وشيلنغ يساومان إلى حد ما على الحقيقة لكي يستطيعا التوصل إلى المناصب الجامعية ويشقّا طريقهما في الحياة. وحده هولدرلين ظل مخلصاً للمثالية الأولى فاصطدم بالواقع المر وجُنّ!...

لقد صوّر شاعر ألمانيا الأكبر وضع التلاميذ قبل أن يدخلوا إلى كلية اللاهوت وبعد أن يخرجوا منها محطَّمين في ديوانه «هيبيريون». قال وكأنه يتحدث عن نفسه:

«التلاميذ الصغار لربّات الفن يكبرون وسط الشعب الألماني ممتلئين بالحب والأمل، ومسكونين بالروح. ولكن إذا ما رأيناهم بعد سبع سنوات من ذلك التاريخ وجدناهم شاردين في كل مكان يلفّهم الصمت، وجدناهم باردين كالصقيع، وكأنهم ظلال أو أشباح. إنهم كالتربة التي يرشّها العدو بالملح لكيلا تنبت فيها سنبلة واحدة!»[٧]...

لقد هرب هيغل، مثل هولدرلين، من الحاضر الألماني المزعج إلى اليونان الذهبية، إلى العصر الذهبي لليونان. لقد عادا إلى البعيد البعيد في ما وراء القرون الوسطى. وحاولا التوفيق بين المسيحية في براءتها الأصلية والثقافة اليونانية شعريةً كانت أم فلسفية.

والواقع أن تعلّق الثلاثة بثقافة وثنية حرة كان يزيح عن كاهلهم ضغط الجمود الديني السائد في عصرهم. ولكنهم أنتجوا خليطاً مسيحياً ـ وثنياً في آنٍ واحد، ولم يكن من السهل حفظ التوازن. فأحياناً تنتصر المسيحية لديهم، وأحياناً تنتصر الثقافة اليونانية الوثنية. وأحياناً في الصفحة نفسها نجد لدى هيغل هذا المزيج المضطرب... فليس من السهل أن تحسم أو أن تقتلع نفسك من جذورك وربما لم يكن ذلك مستحباً.

كانوا يفاجئون هيغل في كلية اللاهوت وهو يقرأ خفيةً كتب ليسنغ، أو جان جاك روسو، أو مونتسكيو، أو كانط. كان يقرأها تحت اللحاف لأنها محرّمة أو ممنوعة.

---

(٧) انظر ديوان هولدرلين **هيبيريون**، المنشور في أعماله الكاملة طبعة «لابلياد»، باريس، ١٩٦٧، ص ٢٦٩.

وكان كانط لا يزال حياً آنذاك ويمثّل المجدّد الأكبر للفكر الألماني. وكان هيغل يترقب بفارغ الصبر ظهور كتبه الواحد بعد الآخر. وهكذا شعر بفرح كبير عندما ظهر كتابه «الدين في حدود العقل فقط». وكان العنوان بحد ذاته يمثل ثورة أو فضيحة بالنسبة إلى التقليديين. فكيف يمكن أن نفرض على الدين حدوداً باسم العقل؟! أليس الدين فوق كل شيء بما فيه العقل؟ ولكن كانط أراد أن يُعَقْلِن حتى الدين! وكان من الخطِر أن يقرأ المرء هذا الكتاب وهو في كلية العلوم الدينية (أو كلية اللاهوت) أي كلية الشريعة عندنا. ولكن هيغل كان نَهِماً للمعرفة ومستعداً لأن يخاطر بنفسه من أجل أن يفهم شيئاً ما. وعندئذٍ انخرط في دراسات جريئة عن الدين، وألّف كتاباً عن حياة يسوع المسيح، وكتباً أخرى. ولكنه لم يتجرأ على نشرها وإنما بقيت مخطوطات في أدراجه طوال حياته كلها. وعلى الرغم من أنه لم يتخلَّ عن التلوين الديني لكتابته فقد اعتمد وجهة نظر سوسيولوجية، أو على الأقل تاريخية لكي يتفحّص الشروط الموضوعية لتجديد المسيحية. وكان هدفه الأخير هو التوصل إلى مسيحية معدَّلة بعمق، ومستعادة في براءتها الأصلية، ومخلَّصة من تراكمات الزمن وشوائب القرون. كان يريد التوصل إلى صيغة جديدة للدين، صيغة قادرة على أن تدعم الدولة، وتشجع العاطفة المدنية والوطنية، وتلهم الأخلاق الاجتماعية للأفراد.

ثم اندلعت الثورة الفرنسية وعمر هيغل لا يتجاوز التاسعة عشرة عاماً. وكان لها تأثير كبير عليه وعلى رفاقه في كلية اللاهوت بحامعة توبنجين. وكانت الثورة حدثاً فريداً من نوعه، وقد أدى إلى تغيير وجه أوروبا وليس فرنسا فقط. وراحت قلوب هيغل وهولدرلين وشيلنغ تخفق مع الأحداث المتتابعة لهذه الثورة. وعندما هاجم الباريسيون سجن الباستيل الرهيب ودمّروه، لم يكد المراقبون الألمان يصدقون أعينهم. فهذا الحدث معجزة بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكنه معجزة واقعية: أي حصلت بالفعل. وهبّت رياح الحرية على أوروبا، وراح هيغل وزملاؤه يزرعون شجرة الحرية احتفالاً

بهذه الثورة التي غيّرت مجرى التاريخ. وولّدت هذه الثورة آمالاً عراضاً عند المفكرين الألمان. فقد كانوا يأملون بأن تنعكس أفكارها التحررية عليهم في ألمانيا. ولم تخفّ حماسة هيغل لها حتى بعد أربعين سنة من حصولها. فقد كتب عنها يقول بأسلوبه الفلسفي الذي يتجاوز الشعر:

«كانت إشراقة رائعة للشمس. كل العقول المفكرة رحّبت بها. ورانت على الجميع أحاسيس بهيجة في ذلك الزمان. وراحت حماسة الروح تجعل العالم يرتعد قشعريرة. يحصل ذلك كما لو أننا في تلك اللحظة بالذات توصلنا إلى المصالحة الحقيقية بين الله والعالم»[٨].

كان موقف كانط مرحباً أيضاً، على الرغم من أنه أسف لأعمال العنف الوحشية التي ارتكبها الثوار، وبخاصة في المرحلة الثانية من الثورة. وقال بأن الحماسة التي رافقتها والآمال التي علّقت عليها لا تقل أهمية عن الثورة بحد ذاتها. فقد برهنت على رغبة الجنس البشري في التقدّم، وعلى استعداده الأخلاقي لدفع ثمن الحرية. وأما هيغل فركّز من جهته على انبثاق الفضائل القديمة التي قضى عليها الاستبداد. ويقصد بهذه الفضائل: النزاهة الشخصية، والتفاني وإنكار الذات، والشجاعة، والقبول المرح بالموت من أجل المثل العليا. ومجّد هيغل وزملاؤه القيم الجديدة التي رفعتها الثورة: أي قيم الحرية، والمساواة، والإخاء. ولكن الشيء الذي أعجبهم أكثر من غيره هو استعداد الثوار الفرنسيين للموت من أجل هذه القيم. وهكذا رفعوا شعار: الحرية أو الموت! ثم الحرية من خلال الموت. فأن تموت حراً خيرٌ من أن تعيش مستعبداً جباناً.

الواقع أنه بقي لديهم شيء من الإيديولوجيا المسيحية التقليدية من خلال إعجابهم بالثوار الفرنسيين. فمن أجل المثال الأعلى راح هؤلاء يحتقرون العالم ويزهدون

---

(٨) انظر كتاب هيغل: **دروس حول فلسفة التاريخ**، باريس، منشورات ڤران، ١٩٦٣، ص ٤٣٠.

- HEGEL: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1963.

بخيراته وثرواته. ألم يقل السيد المسيح: مملكتي ليست من هذا العالم؟ لقد انخرطوا في الجيوش الجمهورية ونذروا أنفسهم روحاً وجسداً للفكرة الكونية، لتحقيق الحرية والسعادة على الأرض. وضحّوا بأنفسهم بالملايين في ساحات الوغى لكي يسعد إخوانهم وأطفالهم والأجيال الآتية. راح هولدرلين يعبّر عن هذه العاطفة المشتركة ويمجّدها على طول الخط. وهذا ما فعله هيغل، وإن بشكل أقل شاعرية وأكثر نثرية. لقد علّمت الثورة الشعب أن يكسب ذاته، أن يصبح واعياً بذاته. إن الثورة أحيت أو جدَّدت الاستعداد الأخلاقي الأساسي الكامن كالبذرة لدى البشر. وهذا ما ينعته هولدرلين «بالإلهي» أو السماوي فيهم.

ولكن الشيء المهم الذي لمحه هيغل والذي يدل على نفاذ بصيرته هو أنه كانت تحصل في أوروبا ثورتان متوازيتان لا ثورة واحدة. الأولى هي الثورة السياسية الفرنسية بالطبع. ولكن الثانية، على الرغم من أنها نظرية، لا تقل أهمية أو خطورة: إنها الثورة الفلسفية التي تحصل في ألمانيا على يد كانط. إن الفلسفة الكانطية تبدو لنا اليوم وكأنها هادئة، معتدلة، لا تؤذي أحداً. ولكنها في الواقع انفجرت في وقتها كالقنبلة الموقوتة وأذهلت المعاصرين. وينبغي ألا ننسى أن كلمة ثورة لم تتكرر في أي نص مثلما تكررت في المقدّمة الثانية التي كتبها كانط لكتابه الشهير: نقد العقل الخالص. (صدر عام ١٧٨٧، أي قبل أكثر من مئتي سنة).

هذا يعني أن الثورة الفلسفية الكانطية سبقت بوقت قصير جداً الثورة السياسية الفرنسية. وبعد اندلاع هذه الأخيرة اتخذت فلسفة كانط كل أهميتها وأبعادها التاريخية بعدما أصبحت مفهومة. لكأنها كانت تمثل إرهاصاً بالواقع واستباقاً له. وهنا تكمن عظمة الفكر، وبخاصة إذا كان في حجم الفلسفة الكانطية العميقة. فكانط كان يعتبر فلسفته بمثابة تدشين لفكر جديد كلياً وقطيعة مع كل ما سبق. يقول بالحرف الواحد:



«إن الفلسفة النقدية تختلف عن كل الفلسفات التي سبقتها. ويمكن القول بمعنى من المعاني إنه لم توجد أي فلسفة قبل الفلسفة النقدية...»(٩).

وفي الوقت ذاته كان الثوار الفرنسيون يعتبرون أنفسهم وكأنهم يعيشون قطيعة راديكالية مع الماضي، وأنهم يغامرون في المجهول، أو يقذفون بأنفسهم في الهواء. لقد قطع كانط مع اللاهوت التقليدي ومع الفلسفة التي ظلت مغموسة بالدين والميتافيزيقا حتى ظهوره. فقد رفض مثلاً أن يبرهن عقلانياً على صحة العقائد المسيحية الأساسية. ولذلك أرعب معاصريه وبدا لهم وكأنه مدمّر لا شفقة لديه ولا رحمة. إنه يتقدم كالبلدوزر الذي يسحق في طريقه كل شيء. ففي المجال الميتافيزيقي قال بأنه من العبث أن نحاول البرهنة على صحة أي شيء لأنه يتجاوز نطاق العقل. وفي المجال الأخلاقي قال بأن الإنسان سيد نفسه وهو الذي يصوغ الأخلاق التي تناسبه. وقال أيضاً بأن الله لا يفرض على البشر قوانين أخلاقية، ولكن بما أنهم هم الذين يفرضون على أنفسهم هذه القوانين فإنه تبقى هناك إمكانية للإيمان بوجود الله.

يعلّق البروفيسور جاك دوندت على هذا الكلام قائلاً:

«إن هذه الأفكار الكانطية لم تعد تصدم رجال الدين في عصرنا الراهن. فقد سمعوا بمثلها وأكثر!... ولكن مهما تكن درجة التساهل التي سمح بها التنوير الألماني، فإن أفكار كانط كان لها وقع الزلزال على معاصريه، وبخاصة تلامذة اللاهوت»(١٠). ولهذا السبب أحس هيغل أكثر من غيره بأهمية الفلسفة الكانطية. واعتبر أن هناك تقاطعاً عميقاً بين الثورة السياسية الفرنسية والثورة الفلسفية الكانطية. وقال بأن كلتا الثورتين ناتجتان عن الإحياء نفسه أو البعث الذي تشهده الروح العالمية. يقول موضحاً العلاقة

---

(٩) انظر **الأعمال الفلسفية** لكانط، منشورات لابلياد، الجزء الثالث، ١٩٨٦، ص٤٥١-٤٥٢.

- Kant: *Oeuvres philosophiques*, la pléiade, Tome III, 1986. Paris.

(١٠) انظر كتاب جاك دوندت عن هيغل والصادر حديثاً في باريس، ص٦٥.

- Jacques DHONDT: *HEGEL*, Calmann-Lévy, Paris, 1998.

بين الثورة على مستوى الفكر والثورة على مستوى الواقع:

«هناك ثلاث فلسفات الآن: فلسفة كانط، وفلسفة فيخته، وفلسفة شيلنغ. في هذه الفلسفات الثلاث تجسّدت الثورة التي توصلت إليها الروح في ألمانيا في السنوات الأخيرة. وفي تتابعها رأينا المجرى المتسلسل الذي اتخذه الفكر. وقد ساهم شعبان اثنان في صنع هذه الفترة الكبيرة التي نعيشها الآن من التاريخ العالمي. هذان الشعبان هما الشعب الألماني والشعب الفرنسي. في ألمانيا تجسّدت الثورة في الفكر، في الروح، في المفهوم. وفي فرنسا تجسّدت في الواقع الحي»(١١).

وقد وصل الأمر بهيغل إلى حد الاعتقاد بأن الثورة النظرية الكانطية سوف تؤدي حتماً إلى ثورة سياسية في ألمانيا. لماذا؟ لأن الأفكار هي التي تقود العالم بحسب منظوره. وسوف تكون الثورة الألمانية أفضل من الفرنسية لأنه سوف يكون قد مُهِّد لها من قِبَل التطهير الأخلاقي.

٣ ـ هيغل في مرآة بعض المفكرين المعاصرين

يقال إن هيغل هو أرسطو العصور الحديثة. فإذا كان أرسطو قد جمع كلية العلوم في عصره وشكّل نظاماً فلسفياً يجيب عن كل شيء، فإن هيغل استوعب أيضاً كل العلوم المتوافرة في زمنه واعتصرها وخرج منها بنظام فلسفي متكامل. وقد ترجم الفرنسيون كتابه الشهير «فينومينولوجيا الروح» مرتين، الأولى عام ١٩٣٩ على يد جان هيبوليت، والثانية عام ١٩٩١ على يد جان پيير لوفيڤر، وبين الترجمتين مسافة نصف قرن. وهذا دليل على مدى أهمية الكتاب وصعوبته أو وعورته. وكان الفيلسوف موريس ميرلوبونتي يقول بأن هيغل هو أساس كل ما يحصل من أشياء مهمة في مجال الفلسفة

---

(١١) انظر كتاب هيغل: **دروس حول تاريخ الفلسفة**، منشورات فران، باريس، الجزء السابع، ١٩٩١، ص ١٨٢٧.

- HEGEL: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, tome VII, 1991.

منذ أكثر من قرن. وأما البروفيسور جاك دوندوت الأستاذ في جامعة السوربون وصاحب الكتب المهمة والعديدة عن هيغل فيحكي لنا قصة تأليف هذا الكتاب الضخم والمخاطر التي كانت تهدد انتشاره أو حتى طبعه.

وينبغي أن نعلم أن هيغل أنهى الصفحات الأخيرة من كتابه على وقع المدافع. فنابليون كان قد غزا ألمانيا بجيوشه ووصل إلى المدينة التي يسكن فيها هيغل ويدرّس في جامعتها: (يينا). وقد اقتحم الجنود بيته وهدَّدوه بالموت إذا لم يسمح لهم بنهب وسلب المنزل. ولم تكن هناك أشياء كثيرة لكي تنهب، فهيغل كان فقيراً ومنصبه الجامعي كان لا يزال متواضعاً جداً، وراتبه أكثر من متواضع. ولكن الحرب هي الحرب، والغزو ولا يرحم. وخرج هيغل من البيت مذعوراً وهو يضم إلى صدره بقوة مخطوطة الكتاب الذي سيصبح في ما بعد أشهر كتاب في تاريخ الفلسفة المعاصرة. ثم التجأ إلى أحد أصدقائه. وهكذا لم ينقذ من كل ممتلكاته إلا هذه الصفحات التي لا تهم الجنود لحسن الحظ. وعلى الرغم من ذلك فإن هيغل لم يحقد على نابليون وإنما تمنّى نجاحه وتقدُّم جيوشه لأن ذلك يعني تقدّم الحرية في كل أنحاء أوروبا الإقطاعية المتخلفة. ثم كانت المخطوطة مهددة مرة أخرى بسبب ظروف الحرب. فقد أرسلها هيغل بالبريد إلى ناشر في إحدى المدن الألمانية. ولم يكن من المؤكد أنها ستصل لأن مصلحة البريد آنذاك كانت مضطربة جداً ولكن يبدو أن العناية الإلهية كانت تحمي هذا الكتاب وتريد له الظهور على الرغم من كل العراقيل والعقبات. فظهر بالفعل عام ١٨٠٧ وطبعت منه سبع مئة نسخة فقط. ولكنه لم يلق أي نجاح في المكتبات. وإنما اضطر لأن ينتظر في الظل مدة ثلاثين سنة قبل أن يكتشف الألمان مدى أهميته وعبقريته. بقي علينا أن نقول إن هيغل ألّف كتابه هذا وعمره خمسة وثلاثون عاماً فقط. وهذا عمر مبكر جداً بالنسبة إلى النبوغ الفلسفي. ينبغي أن نتذكر أن كانط انتظر حتى مشارف الستين لكي يضرب ضربته الفلسفية الكبرى ويؤلف: نقد العقل الخالص.

لكن عن أي شيء يتحدث هذا الكتاب، وما هو مضمونه؟ يرى البروفيسور جاك دوندوت أن هيغل يصف فيه التجربة النموذجية للوعي البشري. فهذا الوعي بعد أن سقط سقوطاً مروّعاً إلى درجة الإغماء عليه، راح ينهض تدريجياً من خلال مسار ملحمي متصاعد ويمر بمختلف المراحل حتى وصل أخيراً إلى الذروة: أي مرحلة المعرفة المطلقة التي لا معرفة بعدها.

يتتبَّع هيغل في هذا الكتاب مسار الوعي البشري، مرحلة بعد مرحلة، وهو مسار متصاعد، هائل محفوف بالمخاطر والصعاب، إنه مسار متعرّج وليس مستقيماً على طول الخط كما نتوهّم. فالوصول إلى الحقيقة أو المعرفة المطلقة ليس عملية ميسورة أو سهلة المنال. وينطبق عليه قول شاعرنا الكبير أبي العلاء المعرّي:

فيا دارها بالحَزْن إن مزارها

قريبٌ ولكن دون ذلك أهوالُ

ويسحرنا هيغل عندما يصف مسار الوعي في صعوده ومدى حماسته وهيجانه عندما يحقق تقدّماً، ثم مدى اكتئابه ويأسه عندما يصطدم بعقبة ما أو يعجز عن التقدم ولو خطوة واحدة. ولكنه يظل محافظاً على ثقته بنفسه على الرغم من كل شيء، ويظل يواصل طريقه حتى يصل إلى المرحلة الختامية: المعرفة الكاملة بالذات. هذا المسار هو داخلي بالطبع لأن هيغل كان يحس بأنه يعتمل في أعماق أعماقه عن طريق الحدس الفلسفي الخارق الذي يتميز به كبار الفلاسفة عادة. ولكنه يرتكز بالطبع على مستندات في الواقع الموضوعي. فهيغل الذي كان قد قام بقراءات واسعة في تاريخ المعرفة البشرية راح يستغل هذه القراءات لدعم حدسه الأساسي بمرتكزات موضوعية صلبة. وراح يتحدث عن منجزات الروح البشرية (أو الوعي البشري، أو الفكر البشري) على مدار التاريخ. راح يتحدث عن الإنجازات العلمية، والسياسية، والفنية، والدينية للبشرية. ويركز على اللحظات الأساسية أو الشخصيات الكبرى ذات الدلالة لأنه لا



يستطيع أن يتحدث عن كل شيء. فكل مرحلة من مراحل الاستشعار بالذات وتقدّم المعرفة كان يربطها بفترة ما من فترات الماضي البشري. وعلى هذا النحو يستعرض هيغل كل الأشياء المهمة التي حدثت في الماضي: كالحضارة اليونانية، والرومانية، والاكتشافات الكبرى في عصر النهضة، والاختراعات المستجدة للعلم الحديث، وكل المآسي والفواجع التي حصلت في التاريخ والتي كانت ضرورية لتقدّم التاريخ.

كل شيء تجده في هذا الكتاب الضخم المفعم بالأسرار والألغاز والنَفَس الشعري الوثَّاب. ذلك أنه ليس كتاباً في الفلسفة فقط، وإنما هو نص أدبي من أعلى طراز. وهكذا استطاع هيغل أن يجمع في ضربة واحدة بين عبقرية الفكر، وعبقرية الشعر. وهو لقاء يندر أن يحصل في التاريخ، ولا يقدر عليه إلا الكبار. وهكذا عندما تقرأ كتاب هيغل ترى كل تاريخ البشرية يُسْتعرَض أمام عينيك كشريط سينمائي، وتكاد تسمع أنين التاريخ!.. إنه كتاب مرعب، صعب وينبغي أن تصبر عليه حتى النهاية لكي تستمتع بثماره أو تستطيع التوصل إلى فهمه. إنه لا يعطي نفسه بسهولة، أو من المحاولة الأولى. ولذا يُنْصَح الذين نَفَسُهم قصير بأن يقلعوا عن قراءته، فهو لم يكتب لهم، وإنما كتب لمن يقبلون مسبقاً دفع الثمن.

أما المترجم جان پيير لوفيڤر الذي يشرف على الدراسات الألمانية في إحدى الجامعات الفرنسية فيقول ما فحواه: عندما كتب هيغل «فينومينولوجيا الروح» كان قد انتقل من مرحلة التلمذة على كانط إلى مرحلة الابتكار الذاتي واكتشاف خط جديد في الفلسفة. كان قد انتقل من الفلسفة النقدية، إلى الفلسفة الديالكتيكية أو الجدلية الحيوية. وسوف يكون المحرك الأساسي لهذه النقلة الكبرى. ولو لم يفعل ذلك لكان قد بقي أحد تلامذة كانط العديدين، ليس إلا. وكان طموح هيغل كأستاذ جامعي كبيراً جداً. فقد كان يريد أن يحيط بكلّية المعرفة وأن يكون مثل كانط وربما أكثر، وقد كان. وقد صمَّم كتابه هذا في البداية على أساس أنه عِلم العِلم أو مقدّمة لنظام العلم. فقد

أحس بالحاجة إلى كتابة فينومينولوجيا للروح.

ما المقصود بهذا المصطلح الذي تحوّل إلى عنوان شهير لكتابه؟ كلمة فينومينولوجيا مؤلفة من كلمتين مترابطتين هما: فينومين، أي ظاهرة، ولوجيا، أي علم. فيصبح معنى الكلمة عندئذٍ علم ظاهريات الروح: أي العلم الذي يدرس تجليات الروح عبر التاريخ ومن خلال المراحل المتعاقبة منذ أقدم العصور وحتى اليوم. وعندما نقول الروح فإننا نقصد هنا، وبحسب المصطلح الهيغلي، الوعي البشري، أو العقل البشري، أو حتى الفكر البشري. كلها تحمل المعنى نفسه. وهو يبتدئ وعياً بدائياً في البداية ثم يتطور ويصعد ويصعد حتى يصل إلى مرحلة النضج الكامل على يد هيغل نفسه. بهذا المعنى كان هيغل يرى نفسه بمثابة نهاية التاريخ، أو نهاية الفكر البشري.

في الواقع يمكننا اعتبار «فينومينولوجيا الروح» بمثابة كتاب شامل يحتوي على تاريخ الفلسفة منذ بدايته في زمن الإغريق إلى نهايته في زمن هيغل نفسه. ولكنه يختلف عن كتب تاريخ الفلسفة الأخرى من حيث أنه لا يذكر اسم مراجعه أبداً ولا استشهاداته. وينبغي أن نعلم أن الصورة الشائعة في زمن هيغل (أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر) كانت مطبوعة بالطابع المتفائل لعصر التنوير. وكانوا يعتقدون أن الروح البشرية تصعد باستمرار نحو النور، نحو الوعي أكثر بذاتها، نحو الوضوح، نحو الحرية. ونجد هذا التصور لتاريخ الفكر لدى فلاسفة عديدين من أمثال كانط، هيردير، ليسنغ، كوندورسيه، إلخ.. ومن وجهة النظر هذه فإن مسار هيغل ليس مبتكراً ولا فريداً من نوعه. الشيء المبتكر لديه هو مفهوم فينومينولوجيا الروح نفسه: أي تتبعه لحياة الروح مرحلة بعد مرحلة من خلال مغامرتها الكبرى في التاريخ بصفتها كروح أو كفكر.

عموماً عندما يكتب مؤرخ ما تاريخ الفلسفة فإنه يتحدث عن كل اللحظات والمراحل حتى غير المهمة منها. ويصف لنا شخصية كل فيلسوف ويذكر أعماله



ومنجزاته أو النتائج التي توصل إليه. ولكن هيغل لا يمشي على هذا النحو أبداً. فمنهجيته تشبه إلى حد ما منهجية البلدوزر الذي يتقدّم مكتسحاً في طريقه كل شيء! لا أعرف ما إذا كانت الصورة صحيحة، ولكنها تعطي فكرة عن شخصية هيغل.. فهيغل لا يضع هوامش توضيحية، ولا عناوين ثانوية، ولا يستشهد باسم أي شخص. ثم يأخذ من تاريخ الفلسفة المراحل التي تعجبه أو يراها مهمة ذات دلالة ويطرح ما عداها. وكل لحظة حتى لو كانت موجهة لكي تنصهر وتذوب في اللحظة التالية لها عن طريق الديالكتيك، إلا أنها تحظى بعرض مبتكر بشكل جذري. هنا تكمن عظمة هيغل والجاذبية التي لا تقاوم لأسلوبه.

أما البروفيسور برنار بورجوا الأستاذ في جامعة باريس الأولى والمشهور حالياً بدراساته الهيغلية فقد خصص له مقالة بعنوان: فلسفة العالَم. بمعنى أن هيغل كان أول فيلسوف يأخذ العالَم كله كموضوع لفلسفته. وهذه جرأة ما بعدها جرأة. ففي السابق كان الفلاسفة يأخذون موضوعاً جزئياً معيّناً ويدرسونه ويتعمقون فيه كموضوع الحب مثلاً، أو الحرب، أو الأخلاق، إلخ.. أما هيغل فإن العالم كله، أو التاريخ البشري كله، أصبح موضوعاً لفلسفته!. وهنا يكمن الطابع الهائل والجذاب جداً لكتاب هيغل. لقد شكّل هيغل، ولأول مرة، فلسفة بحجم العالم. ويرى الباحث أن كتاب هيغل هذا يصور لنا أوديسة العقل، وملحمته المتتالية عبر العصور: من اليونان، إلى الرومان، إلى تقشف العصور الوسطى، إلى فتوحات عصر النهضة إلى لوثر والإصلاح الديني، إلى المغامرات الفكرية الجريئة لعصر التنوير إلى الثورة الفرنسية، إلى الرومانطيقية الألمانية، وحتى لحظة هيغل نفسه. وفي كل مرحلة من هذه المراحل تصعد الروح درجة أعلى، وتنضج أكثر فأكثر، حتى تصل إلى نضجها الأكبر في فلسفة هيغل. بهذا المعنى فإن الفينومينولوجيا الهيغلية تحقق فعلاً مخطط الفلسفة الحديثة الهادفة إلى أن تكون تعقُّلاً للعالم أو حكمة العالم أو الاستيعاب الأنضج للعالم.

وأما الفيلسوف فرانسوا شاتليه أحد كبار المختصين بهيغل وتاريخ الفلسفة عموماً فيقول ما يلي: عندما ظهر كتاب «علم المنطق» لهيغل في برلين بجزئيه بين عامي ١٨١٢- ١٨١٦، فإن صفحة كاملة من تاريخ الثقافة الغربية كانت قد انطوت. فبهذا الكتاب خُتِمت مرحلة بأسرها: هي مرحلة الفلسفة النظرية أو التأملية. ولكن لا ينبغي أن نتسرع ونتحدث عن موت الفلسفة بهذا الخصوص. فمن الواضح أن الفلسفة ماتت بظهور حوارات أفلاطون عندما دحضت مزاعم سقراط في تشكيل خطاب كوني يعتبر بمثابة الذروة العليا التي توجّه كل فكر وكل سلوك. والواقع أن الفلسفة ما انفكت تموت منذ أن وُلدت وحتى الآن ولكنها في كل مرة كانت تنبعث من رمادها تماماً كطائر الفينيق. لا. إن ما يقترحه هيغل هو اكتمال، أو اختتام، أو إغلاق لنوع معيّن من أنواع الفلسفة.

كان هيغل يعتقد أنه قد آن الأوان لأن نجيب بشكل نهائي وقاطع عن الأسئلة التي عذّبت الفلسفة والفلاسفة منذ أفلاطون حتى اليوم. لقد آن الأوان لأن نبلور العلم أو المعرفة المطلقة التي كانت أجيال الفلاسفة تحلم بها منذ أربعة وعشرين قرناً، دون أن نستطيع التوصل إليها. ومن يقدر على هذه المهمة العملاقة إن لم يكن هيغل نفسه؟ وهذا لا يعني أن هيغل كان شخصاً مغروراً أو أحمق، وإنما يعني أنه قد جاء في اللحظة التاريخية المناسبة لإنجاز هذه المهمة التي ابتدأ تحديدها مع أفلاطون ثم استمرت مع تلميذه أرسطو، وتطورت مع ديكارت، وسبينوزا، ولايبنتز، وهيوم، وكانط، وتلامذته المتتابعين من أمثال فيخته وشيلنغ... إنها مهمة ضخمة غذّتها الصراعات الضارية للأمم من أجل الحرية، وكذلك اختراعات العلماء والفنانين. هكذا نجد أن الفلسفة الهيغلية تقدّم نفسها أولاً كتجميع أو تلخيص لكل الماضي التاريخي والثقافي للبشرية. إنها تشكل آخر حلقة من حلقات الفكر النظري التأملي الهادف إلى تشكيل خطاب موحِّد، جامع، يجيب عن كل الأسئلة. فمع ظهور النظام الهيغلي لم تعد العقلانية مثالاً



أعلى نحلم به وإنما أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الواقع والفكر. ولم نعد بحاجة إلى البرهنة على صلاحيتها، وإنما إلى عرضها فقط.

لقد توصلت الفلسفة الهيغلية إلى بلورة النظام الفكري الشمولي الذي طالما حلم به فلاسفة الماضي دون أن يستطيعوا التوصل إليه. وحده هيغل استطاع التوصل إلى هذه المعرفة المطلقة التي تفسر كلية الواقع والتي عجز عنها كبار الفلاسفة قبله بمن فيهم كانط نفسه. إنه مشروع من شدة عظمته يكاد يبدو جنونياً. في الواقع إن طموح هيغل منذ البداية يدهشنا بضخامته واتساعه. فحتى عندما كان لا يزال شاباً في مقتبل العمر كان يحلم بتشكيل فلسفة جامعة تستوعب كل التجارب البشرية. كان يريد أن يفهم الحياة بكل جوانبها وأبعادها. ومنذ البداية كان يقول بأن مهمة الفلسفة تكمن في فهم الحاضر بكل أحداثه وتعقيداته وليس دراسة الماضي فقط. فالفيلسوف مسؤول عن حل مشاكل زمنه، أو تشخيصها على الأقل، وإلا فهو ليس فيلسوفاً، ولا يستحق هذه التسمية. وفي الصراع المندلع آنذاك في كل أنحاء أوروبا، وبخاصة في فرنسا، بين القدماء والمحدثين، بين المحافظين ودعاة التغيير، كان قد اختار معسكره بكل تصميم، وذلك على عكس صديقه الكبير غوته الذي كان حذراً جداً. لقد اختار هيغل معسكر التجديد لأنه كان يشكل ضرورة تاريخية في ذلك الزمان.

كانت الحياة تعني آنذاك بالنسبة إلى هيغل وجيله تلك الانقلابات السياسية والاجتماعية التي تهزّ أوروبا بعد اندلاع الثورة الفرنسية. وكانت هذه الانقلابات الجذرية بحاجة إلى مفكر ينظّر لها. وكان هذا المفكر هو هيغل بالذات. لقد فهم حركة التاريخ منذ البداية أو قل اشتمّها بحسّه الفلسفي العالي المستوى وعرف إلى أين تسير.

كانت الثورة الفرنسية هي الحدث الأكبر بالنسبة إلى ذلك الزمان. وربما كان هيغل أول فيلسوف عرف معناها ودلالتها العميقة، ثم عرف كيف يستخلص منها الدروس

والعِبر. كما أنه فهم معنى الثورة الصناعية التي كانت في طور الحصول في إنكلترا. وكان يعرف أنها ستغيّر وجه العالم القديم. وهكذا فهم معنى الثورتين السياسية والصناعية وراح يبلور فلسفته على هذا الأساس. ويقال إنه كان يقرأ كل شيء تقريباً، ويطّلع باستمرار على آخر المستجدات في مجال العلم الطبيعي، أو الاقتصادي، أو الديني، أو الفلسفي، أو السياسي، إلخ.. وهذا ليس غريباً عنه لأنه كان يريد تشكيل فلسفة جامعة كما قلنا، فلسفة تجيب عن جميع الأسئلة وفي مختلف الميادين. ففهم الحياة الذي اتخذه كبرنامج لكل فلسفته يتطلب منه دراسة الواقع الفعلي للمجتمع، وليس الاعتكاف في البرج العاجي للفلاسفة. إنه يتطلب منه النزول إلى معمعة الواقع ومراقبة ما يحدث بشكل عملي محسوس. وعندئذٍ فهم أن الحاضر الراهن للمجتمعات الأوروبية ليس إلا نتيجة لصيرورة تاريخية طويلة. وعلى هذا النحو راح يبلور فلسفة التاريخ ويقول بأن التقدّم ليس عبارة عن تراكم، وإنما هو عبارة عن سير صعب ومؤلم نحو الأمام. إنه سير يصطدم في كل خطوة بالعراقيل والصعاب.



أعداء الفلاسفة
التيار المعادي للفلسفة في عصر التنوير

كُنتُ قد اعتدت في مقالاتي السابقة تقديم عصر التنوير من وجهة نظر الفلاسفة لا من وجهة نظر الأصوليين. وقد لامني بعضهم لأني لا أعطي حق الكلام للجهة الأخرى: أي جهة رجال الدين المسيحيين والأصوليين بالذات. فلكي تكتمل الصورة ينبغي أن نعرف رأي كلا الطرفين وكيف دارت بينهما المعركة الفكرية التي حسمت مصير أوروبا والغرب بمجمله. وقد وقعت على كتاب هام للپروفيسور «ديديه ماسّو» أستاذ الأدب الفرنسي في جامعة «تور» بوسط فرنسا وهو باحث مختص أساساً بفكر القرن الثامن عشر وآدابه. وقراءة هذا الكتاب تساعد كثيراً على فهم ملابسات المعركة ورهاناتها[١].

منذ البداية يحاول الباحث تبرير مشروع كتابه قائلاً بأنه لا يدافع عن الأصوليين إذ يستعرض وجهة نظرهم، وإنما يريد أن يذكّر الفرنسيين بخفايا تلك الفترة التي صنعت تاريخهم وحضارتهم التي يعيشون عليها حالياً. وهو يعترف بأن رياح التاريخ أو حركة التاريخ قد مشت في اتجاه الفلاسفة لا في اتجاه خصومهم. وبالتالي فالمعركة حسمت لمصلحة ڤولتير، ومونتسكيو، وديدرو، وجان جاك روسو، لا لمصلحة الخوارنة والمطارنة والكرادلة. هذا شيء متفق عليه ولا أحد يريد التراجع عنه اللّهم إلا الجناح المتطرف في الڤاتيكان.

(١) **أعداء الفلاسفة، التيار المعادي للفلسفة في عصر التنوير**، ديديه ماسّو، ألبان ميشيل ـ باريس.

- *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie an temps des Lumières*. Didier Masseau, Albin Michel - Paris.

والمؤلف سعيد بهذه النهاية ولا يناقشها أبداً ولا يريد التراجع عن المكتسبات التي حققها فلاسفة التنوير. ولكنه يريد أن يعرف ما حصل بالضبط ولماذا انتصر من انتصر وهُزم من هُزم في أكبر معركة شهدها تاريخ الفكر البشري. فأعداء الفلاسفة كانوا هم الأكثر عدداً بكثير وهم المسيطرون على عقول الشعب والعامة. وعلى الرغم من ذلك فإن المعركة انتهت لغير مصلحتهم في نهاية المطاف. وكانوا يُدعون أحياناً بالتبجيليين المسيحيين، أو أعداء التنوير، أو الظلاميين، أو المتزمتين، إلخ. هذه هي الأوصاف التي خلعها عليهم فلاسفة التنوير. وأما هم فقد اتهموا الفلاسفة بالتجديف، والكفر، والإلحاد. وبالتالي فقد استخدمت كل الأسلحة في هذه المعركة الضارية. وقال الخوارنة والمطارنة للفلاسفة: لن نسمح لكم بنقد المسيحية ولا بتمرير أفكاركم الهدامة وبدعكم الضالة والمنحرفة.

وبالتالي فمقابل كل كتاب فلسفي يصدره ڤولتير أو روسو كانت تصدر عشرات الكتب التبجيلية لكي تنقضه وتكشف عن تعارضه مع تعاليم المسيحية. في الواقع إن الكتب الفلسفية كانت قد أخذت تتكاثر في فرنسا بدءاً من نهاية القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر. فالرسائل الفلسفية لڤولتير ظهرت عام ١٧٣٤، وروح القوانين لمونتسكيو ظهر عام ١٧٤٨، والتاريخ الطبيعي لبوفون ظهر عام ١٧٣٩. وهذا الكتاب الأخير يعتبر محصلة لآخر ما توصل إليه علم الطبيعة والحيوان والنبات في ذلك الزمان. والغريب العجيب هو أن النسخة الأولى منه نفدت من السوق خلال بضعة أسابيع فقط على الرغم من أنه كتاب أكاديمي عالي المستوى وهذا دليل على وجود جمهور مثقف في ذلك الوقت، أو قل بأن هذا الجمهور القارئ كان قد ابتدأ يتشكل بالفعل. وهو جمهور لم تعد تشبعه الكتب الدينية التقليدية، ولم تعد تقنعه تفسيراتها للعالم، والظواهر، والأشياء.

وفي ذلك الوقت، أي حوالى منتصف القرن الثامن عشر، أخذت تظهر الموسوعة

الشهيرة لديدرو وجماعته. وأخذت تقلق التبجيليين المسيحيين الذين رأوا فيها خروجاً على الأرثوذكسية الدينية: أي على الأصولية المسيحية بالذات. وحاولوا التصدي لها وعرقلة نشرها، وحتى منعها تماماً. وكانت حجة المطارنة والقساوسة هي التالية: إن الدين يُهاجَم من قبل كتّاب غير مؤمنين. والبعض ذهب إلى أبعد من ذلك عندما قال بأنهم فاسقون، فاجرون، يريدون تهديم التراث والعقيدة، إلخ.. وكان الأب «غوليتيه» أول من تحدث عن وجود مؤامرة تحاك خيوطها من قبل أعداء الدين سواء أكانوا مؤمنين بالمعنى الفلسفي للكلمة أم ملاحدة بشكل صريح. وينبغي أن نتوقف هنا لحظة لكي نوضح معنى الإيمان على الطريقة الفلسفية ولماذا يرفضه الخوري المذكور. من المعلوم أن ڤولتير كان مؤمناً بالله، وكذلك جان جاك روسو، ولكن ليس على طريقة الخوارنة والمطارنة. كان إيمان الفلاسفة حديثاً لا تقليدياً بمعنى أنه كان إيماناً عقلانياً لا يتقيد بالطقوس المسيحية، ولا بالشعائر، ولا بالمعجزات الخارقة للطبيعة وقوانينها. وهي معجزات واردة بكثرة في الإنجيل والكتب التبجيلية المسيحية. وبالتالي فالمعركة الأساسية لم تكن بين الإيمان والإلحاد كما يتوهم معظم الناس وإنما بين إيمان وإيمان. وكان الفلاسفة يأخذون من الإنجيل القيم الروحية والأخلاقية فقط ويطرحون الباقي: أي ما يتشبّث به الأصوليون والعامة بالذات!

فالفلاسفة بعد كل التقدّم الذي حققته العلوم الفيزيائية والطبيعية والفلكية على يد غاليليو وديكارت ونيوتن وبوفون وسواهم، ما عادوا قادرين على الإيمان كما كان يؤمن آباؤهم وأجدادهم، وكما لا تزال تؤمن عامة البشر في عصرهم. فالإيمان على الطريقة التقليدية كان يعني بالنسبة إليهم إلغاء عقولهم، وهذا ما لا يستطيعون فعله. من هنا كان الصدام محتوماً بين الإيمان التقليدي القديم المرتبط بالطقوس والمعجزات والخرافات، والإيمان العقلاني الحديث المرتبط بتقدّم العلم وتشغيل الفكر.

والواقع أن ما كان يخيف المطارنة والقساوسة هو إقبال الشبيبة على كتب الفلاسفة

وتأثرهم بها وابتعادهم بالتالي عن العقائد المسيحية. فطابع الجدّة الذي كانت تتميز به كتب الفلاسفة كان مغرياً جذاباً على عكس الكتب التقليدية الصفراء التي علاها الغبار. نقول ذلك وبخاصة أن الفلاسفة لم يكونوا يستخدمون الأسلوب الفكري الوعر فقط، وإنما كانوا يعبّرون أيضاً عن أفكارهم من خلال القصة، أو الرواية، أو المسرحية الشعرية، إلخ. ولذلك أحس رجال الدين بالخطر وحاولوا تحذير الشبيبة من قراءة مؤلفات هؤلاء الكتّاب المارقين.

وهكذا انقسم الناس في فرنسا، وعموم أوروبا، إلى معسكرين: معسكر الفلاسفة، ومعسكر رجال الدين. وأصبح التراشق بالمدفعية الثقيلة والخفيفة مباحاً ومشروعاً. ولكن الحدود لم تكن فاصلة كلياً، أو عازلة بين الطرفين. فهناك أشخاص كانوا يقعون على منتصف الطريق بين الجهتين. بالطبع فإن المتطرفين في كلتا الجهتين كانت مواقعهم واضحة لا لبس فيها ولا غموض. فمن جهة كان هناك عُتاة التزمُّت الكاثوليكي الأصولي، ومن جهة أخرى كان هناك ملاحدة الفلاسفة الذين يريدون أن يطيحوا المسيحية جملةً وتفصيلاً. وكان حقدهم على الدين كبيراً نظراً لما ارتكب به أو باسمه من مجازر ومحاكم تفتيش وفتوى لاهوتية تحلّ الذبح والقتل على الهوية. وبين هؤلاء لا توجد أي تسوية ممكنة. فالمواقع متباعدة إلى درجة يستحيل فيها أي لقاء.

ولكن كان هناك رجال يحترمون العلم والعقل ويحاولون إيجاد صيغة توفيقية بين الدين والفلسفة. وكان هناك فلاسفة كبار ـ وبخاصة جان جاك روسو ـ يعرفون معنى العاطفة الدينية ومدى عمقها وسموّها ويحاولون بالتالي إيجاد مصالحة لا تضحي بالدين ولا با لعقل، وإنما تجمع بينهما في عقيدة واحدة. ولكن للأسف فإن روسو تعرض للهجوم من كلا الطرفين. فالفلاسفة ـ وبخاصة ڤولتير وديدرو والموسوعيين ـ أصبحوا يتهمونه بأنه خائن للقضية الفلسفية، وأما رجال الدين فاتهموه بأنه عدو لدود

للدين ولكن بشكل مقنَّع، وبالتالي فهو أكثر خطورة. وهكذا تعرّض للاضطهاد والملاحقة من كلا الطرفين، ولم تفهم مواقفه ـ أو قل لم تنتصر ـ إلا بعد موته.

يقول البروفيسور ديدييه ماسّو ما معناه: لا ينبغي أن نضع جميع رجال الدين في سلة واحدة. فهذا خطأ وظلم مجحف. فقد كان بينهم علماء أجلاّء يقبلون تطبيق التفسير العقلاني على الكتاب المقدس، وكان هناك أصوليون متزمتون يرفضون أي انفتاح على العقلية العلمية الحديثة. والدليل على ذلك أن الأصولي «شوميكس» كان يلاحق الموسوعة الفلسفية بحقده ويتهمها بالزندقة والخروج على الدين ويؤلّب العامة عليها. هذا في حين أن «الأب إيفون» كان يتعامل مع الموسوعة، بل ويكتب لها المقالات. وكان يحاول في معظم كتبه أن يصالح بين القيم الدينية السامية والمكتسبات العقلانية للفلسفة الجديدة.

وبالتالي فينبغي أن نتخلى عن تلك الصورة المانوية الثنائية التي تقسم الناس إلى معسكرين لا ثالث لهما. فالواقع أن الأمور كانت أكثر تعقيداً من ذلك. ووحدهم المتطرفون في كلتا الجهتين كانت لهم مصلحة في قطع العلاقات بين العلم والإيمان، والدين والعقل. وحدهم كانوا يرفضون الاعتراف بوقف إطلاق النار! ولكن لحسن حظ أوروبا فإن التيار الوسطي المرن هو الذي انتصر في نهاية المطاف وأدى إلى إخراج أوروبا من ورطتها الرهيبة التي كانت تتخبط فيها بسبب الانقسامات الطائفية والحروب الأهلية المدمرة. نعم إن الدين إذا ما فهم على حقيقته يمكن أن يتصالح مع العلم والفلسفة. وهذه المصالحة التاريخية هي التي أدت إلى انعتاق الروح الأوروبية من أغلال القرون الوسطى واللاهوت الظلامي أو الطائفي القديم.





سان سيمون
أولوية الممارسة على التنظير

١ ـ من هو سان سيمون؟

ما هي المكانة التي يحتلها سان سيمون في تاريخ الفكر الأوروبي؟ ولماذا مارس كل هذا التأثير لا على الأوروبيين فقط وإنما أيضاً على العرب من خلال بعض الأتباع في مصر مثلاً؟ عن هذه الأسئلة نحاول الإجابة هنا معتمدين على الكتاب الذي صدر في باريس بعنوان «سان سيمون وفلسفته». ومؤلفه هو البروفيسور پيير موسّو، الأستاذ في جامعة السوربون. يرى هذا المؤلف أن اسم سان سيمون مشهور أكثر من أعماله. فالجميع يسمعون باسمه، ولكن لا أحد يعرف ماذا كتب... يضاف إلى ذلك التشابه الذي لحق بكتاباته من خلال أتباعه والمدرسة السان سيمونية. فقد مجَّدته وعظَّمته ولكنها ساهمت في إهمال مؤلفاته أو نسيانها. والواقع أن الناس في القرن التاسع عشر، كانوا مقسومين إلى قسمين: قسم مع سان سيمون، وقسم ضده. ويمكن القول دون مبالغة بأن أعمال سان سيمون مارست تأثيراً كبيراً على القرن التاسع عشر كله من خلال المدرسة السان سيمونية، أي من خلال الأتباع والأنصار. ويمكن القول أيضاً بأن فكره هومصدر الإيديولوجيات الكبرى المعاصرة. وكان هذا الفكر الابن الشرعي المباشر للثورة الفرنسية. وقد لعب دور الوسيط بين نهاية القرن الثامن عشر حيث تشكلت العلوم الإنسانية، وبداية القرن التاسع عشر حيث تشكلت الإيديولوجيات الكبرى الحديثة. لقد كان سان سيمون وريث العلوم الوليدة التي انبثقت بعد الثورة: كعلم

الهندسة، وعلم الطب، وعلم الاقتصاد السياسي، وغيرها. وقد لخّص فلسفة عصر التنوير في تركيبة موفقة، ورسّخ الأسس الفلسفية لعصرنا الحاضر.

ويمكن القول بأنه تفرعت عن فكر سان سيمون أربعة تيارات أساسية. الأول يتمثل بوضعية أوغست كونت الذي كان تلميذه وسكرتيره لمدة سبع سنوات، والذي تأثر به أكثر مما يريد أن يعترف. ويتمثل التيار الثاني بالاشتراكية الطوباوية التي تأثر بها برودون بل وحتى كارل ماركس. والتيار الثالث يتمثل بدوركهايم الذي كان معجباً به إلى أقصى الحدود والذي لم يتردد في تشبيهه بديكارت. وأما التيار الرابع والأخير فيتمثل بالمدرسة السان سيمونية نفسها.

ولكن نجاح فلسفة سان سيمون الإبداعية كما كان يحب أن يقول لم يخل من التعرض للنقد والرفض. ومع أن فكره هيمن على القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلا أنه أثار انتقادات شديدة. وكان أول منتقديه تلميذه بالذات: أوغست كونت. ثم راحت الماركسية تحتقره عن طريق نعت اشتراكيته بالطوباوية تفريقاً لها عن الاشتراكية الحقيقية أو العلمية أو الواقعية. ثم نُسي ذكره في الخمسين سنة الأخيرة وأُهمل.

نقول ذلك على الرغم من أهمية الدور الذي لعبه هذا المفكر في تشكيل الحداثة. والواقع أن أعماله تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أولها القسم العلمي أو الصناعي، وثانيها قسم الفلسفة السياسية، وثالثها القسم المتعلق بالدين والإيديولوجيا. وقد ابتدأ بكتابة هذه المراحل الثلاث على التوالي بين عامي ١٨٠٢- ١٨٢٥ (تاريخ وفاته). وراح يبلور البرنامج العام للنظام الاجتماعي الجديد، ثم يصوغ منهجية ملائمة لتحقيقه عملياً. ونلاحظ أن هناك مسألة أساسية تخترق جميع مؤلفات سان سيمون من أولها إلى آخرها ألا وهي: تحقيق الانتقال من النظام الاجتماعي القديم إلى النظام الاجتماعي الجديد. ذلك أن سان سيمون رجل إصلاحي يحب تغيير المجتمع نحو الأفضل. وهو ليس فيلسوفاً نظرياً فقط، وإنما يريد تطبيق نظرياته وتجسيدها على أرض الواقع.



ولكن من هو سان سيمون بالضبط؟ وأي شخص كان؟ الواقع أنه كان رجلاً غريب الأطوار. هذا أقل ما يمكن أن يقال. وعندما نطلع على تفاصيل حياته نكاد نصاب بالذهول. فقد ولد عام ١٧٦٠ في عائلة كبيرة من النبلاء الأرستقراطيين. وأمضى القسم الأول والأكبر من حياته كضابط في الجيش، وذلك قبل أن يتحول بشكل مفاجئ إلى الفكر والفلسفة. فسان سيمون لم يكتب شيئاً قبل سن الأربعين، ولم يكن رجل تنظير أو فكر وإنما هو رجل ممارسة وانخراط في المعمعة. ولكننا نعلم أن والده الماركيز كان صديقاً للموسوعيين وفلاسفة التنوير من أمثال ديدرو وڤولتير ودالامبير ولذلك تأثر كثيراً بهذه الأفكار في صغره من خلال والده. وفي سن السابعة عشرة انخرط في سلك الجيش. واستطاع والده عن طريق علاقاته أن يحصل له على رتبة رفيعة من قبل الملك لويس الخامس عشر. ثم لم يلبث أن غادر فرنسا إلى أميركا لكي يشارك في حرب الاستقلال هناك بقيادة الجنرال الفرنسي لافاييت. وقد جُرح هناك مرتين في ساح الوغى، ثم أُسر في المكسيك وسُجن لفترة من الزمن. والواقع أن الشيء الذي كان يهمه في أميركا ليس الجيش وإنما السياسة ومراقبة المجتمع الجديد الذي يُبنَى هناك في تلك القارة البكر. وقد جمع عندئذٍ الكثير من المعلومات من أجل بلورة نظريته الفلسفية عن الثورة الصناعية. وساعدته إقامته في أميركا على فهم الأبعاد التاريخية للثورة الفرنسية بشكل أفضل. واعتبر أن المُثل العليا للثورة الفرنسية تحققت في أميركا وليس في أوروبا. وهكذا راح يقيم التضاد بين أميركا والقارة العجوز. وقال بأن أميركا تمثل المجتمع الصناعي الجديد، وأما أوروبا فتمثل النظام الإقطاعي القديم. فعلى الرغم من حصول الثورة فيها فإنها لم تتغير كثيراً ولم تتحقق أفكار التنوير فيها. والحلم الأميركي يعني انتصار الشركة التجارية أو الصناعية على الدولة الحربية المسرفة في تبذير الأموال. وتجسدت في أميركا الفكرة التي تقول بأنه يكفي أن نسيّر كل المجتمع كشركة لكي نحوّله أو نغيّره بعمق.



عاد سان سيمون إلى فرنسا عام ١٧٨٣ وعيّن كضابط في مدرسة الهندسة العسكرية. وهناك راح يتعلم الكثير عن ميكانيك السوائل، وكيفية سريانها، وعن صناعة السدود والقنوات المائية وغير ذلك من الموضوعات. وفي عام ١٧٨٤ ذهب إلى هولندا لدراسة تقنيات السدود وكيفية إنشاء القنوات المائية. وتعلَّم هناك الكثير عن ميكانيك السوائل: موضوعه المفضل. ثم سافر عام ١٧٨٧ إلى إسبانيا وحاول إقناع حكومتها بشق قناة مائية تصل مدريد بالمحيط الأطلسي. وبالفعل فقد ابتدأت الحكومة الإسبانية بتنفيذ المشروع، ولكن الأموال كانت تنقصها فتراجعت عنه. وشيئاً فشيئاً أصبح سان سيمون مهندساً مائياً أكثر مما هو ضابطاً، بل تخلَّى عن المهنة العسكرية نهائياً، ولم يبق له منها إلا الاسم. وبعد الثورة الفرنسية راح يتخلّى عن لقبه الإقطاعي لكي يصبح مواطناً مثله في ذلك مثل بقية البشر. وجمع الفلاحين في المنطقة التي تسيطر عليها عائلته تاريخياً وقال لهم: «بعد اليوم لا يوجد أسياد ولا عبيد. أيها السادة نحن الآن جميعاً متساوون. فأنا الآن لم أعد الكونت سان سيمون، بل المواطن سان سيمون فقط». ثم انخرط سان سيمون بعدئذٍ في المضاربات المالية والعقارية وأصبح أحد كبار الأغنياء في باريس. ثم تحول إلى مقاول كبير يمتلك عدة شركات نقل ومصانع نسيج. وراح يعيش حياة لاهية وعابثة في أرقى صالونات باريس. وكان الجميع يحسدونه ويغارون من غناه وثروته الهائلة. ولكن في عام ١٧٩٨ راحت تحدث فجأة قطيعة راديكالية في حياة هذا الرجل الغريب الأطوار. فقد قرر التخلّي عن شركاته وأمواله لكي يكرّس نفسه للعلم والفلسفة! وقال: قررت أن أقطع الصلة مع حياتي السابقة (أربعون سنة) وأن أكرّس نفسي لخدمة البشرية عن طريق هدايتها إلى الطريق الأخلاقي. كما قررت أن أحقق للعلم قفزات كبيرة إلى الأمام وأن أصلح المدرسة الفرنسية ونظام التعليم بمجمله. وهكذا تحوّل إلى شخص آخر وبدءاً من تلك اللحظة أصبح سان سيمون حقاً سان سيمون! ولم تعد الحياة اللاهية تعنيه، ولا أضواء باريس وبهرجاتها وصالوناتها.

لقد تحوّل إلى ناسك بالمعنى الحقيقي للكلمة. وراح يدرس العلم الفيزيائي والفيزيولوجي (أي الطبّي) وكأنه تلميذ صغير. وقال بأن العلم هو مستقبل البشرية، وكذلك الصناعة. ولكن بدءاً من تلك اللحظة راح سان سيمون يدخل في حياة الفقر والبؤس. فهذا الرجل الذي كان يمتلك قبل بضع سنوات ثروة ضخمة أصبح على حافة الجوع بعد امتهانه للفكر والعلم. وانطبقت عليه كلمة أبي حيّان التوحيدي: أدركتنا حرفة الأدب!... وكان يمكن أن يضيف: والفقر... بل اضطر سان سيمون عام ١٨١٣ إلى أن يصرخ قائلاً: أيها الناس إني أموت من الجوع! وعلى الرغم من ذلك فإنه استطاع بلورة المشروع الحضاري والفكري لكل أوروبا. وقد أنقذته من براثن الجوع بعض المساعدات التي أتته من الأصدقاء والأتباع. يقول شارحاً حالته:

«بما أني انخرطت منذ سنوات عديدة في طريق فلسفي جديد فإني اضطررت بطبيعة الحال إلى الابتعاد عن المجتمع. وأنا أجد نفسي الآن بعد أن حققت أهم الاكتشافات العلمية في حالة من العزلة المطلقة. والواقع أن اهتمامي بالمصلحة العامة جعلني أنسى مصلحتي الشخصية إلى درجة أني لا أكاد أجد ما آكله... فأنا منذ ثلاثة أسابيع آكل الخبز الحافي وأشرب الماء فقط. وأنا أشتغل في الشتاء القارس بدون أي تدفئة، وقد اضطررت إلى بيع آخر قميص لي لكي أشتري قطعة خبز...».

٢ ـ فلسفة سان سيمون ومدرسته

لكي ينفّذ سان سيمون مشروعه العلمي راح يستعين بالعديد من المساعدين والتلامذة. ومن بينهم، بل ومن أهمهم، أوغست كونت وذلك قبل أن يصبح فيلسوفاً مشهوراً ويغطّي على الأستاذ إلى حد ما. كان سان سيمون يقول: «إني أكتب لأن عندي أشياء جديدة أقولها. وسوف أعرض أفكاري على الملأ كما كانت قد تبلورت في نفسي. وسوف أترك للكتّاب المحترفين مسؤولية بلورتها لغوياً وصقلها». وكان أول

المتعاونين معه شاب واعد يدعى أوغسطين تييري. وقد نشرا معاً كتاباً بعنوان: «مقترحات من أجل تنظيم المجتمع الأوروبي». ولأول مرة راح سان سيمون يجد محسنين أغنياء يقبلون تمويل مشاريعه الفكرية. وكان من بينهم رجل البنوك «لافيت»، ورجل المصانع «تيرنو». وهكذا استطاع أن ينشر الجزء الأول من كتابه عن «النظام الصناعي». ولكنهم تخلوا عنه بعد عام أو أكثر وكذلك تخلى عنه سكرتيره تييري. وعندما بحث عن سكرتير جديد قدّموا له أوغست كونت، التلميذ في مدرسة البوليتكنيك (أي المتعددة العلوم والصناعات والفروع). وقد واصل معه نشر كتابه عن الصناعة. كما نشرا كتاب السياسة (١٨١٨ ـ ١٨١٩). ثم نشرا كتاب «المنظِّم» عام ١٨٢٠.

ولكن كل هذه النشاطات العلمية لم تحمه من الفقر والجوع. وعندما وصل إلى حافة اليأس حاول أن ينتحر في ٩ آذار/مارس ١٨٢٣، ولكن رصاصات الصيد السبع التي شحن بها مسدسه لم تصل إلى دماغه فأذهبت إحدى عينيه فقط! وعندما استعاد عافيته بعد خمسة عشر يوماً راح يواصل مشروعه الفلسفي من جديد وكأن شيئاً لم يكن! وعندئذٍ عاد المحسنون الأغنياء لمساعدته من جديد بعد أن أحسوا بصدقه وتفانيه من أجل المصلحة العامة واستهتاره الكامل بمصلحته الشخصية. وفي تلك الفترة تعرّف إلى تلميذه الأساسي «أولند رودريغ» الذي سيساهم في ما بعد في نشر مذهبه الفكري. وفي عام ١٨٢٣، أي قبل سنتين فقط من موته، نشر كتاباً بعنوان: «عقيدة الصناعيين». وفي تلك الفترة أيضاً راح يتحلق حوله بعض الأتباع والأنصار الذين سيشكلون في ما بعد المدرسة السان سيمونية. وفي آخر سنة من حياته ألّف كتاب «المسيحية الجديدة» دون أن يستطيع إنجازه كلياً. وفي ١٩ أيار/مايو من عام ١٨٢٥، وقبل بضع ساعات من موته، قال لتلامذته المتحلّقين حوله:

«منذ ثلاث ساعات وعلى الرغم من الآلام التي أعانيها أحاول أن أشرح لكم تلخيصاً



موجزاً لفكري. إنكم تصلون إلى فترة يمكن فيها للجهود المتضافرة أن تصل إلى نتائج عظيمة. إن الثمرة ناضجة، أيها الإخوان، وبإمكانكم أن تقطفوها. ينبغي أن تعلموا أن كتابي الأخير عن «المسيحية الجديدة» لن يُفْهَمَ فوراً.

لقد اعتقد الناس أن كل الأنظمة الدينية سوف تختفي لأنه تمت البرهنة على بطلان المذهب الكاثوليكي. ولكن هذا ليس صحيحاً. الدين لا يمكن أن يختفي من العالم، وإنما يتحول ويتجدد... افهموا ذلك جيداً. يا رودريغ، يا تلميذي النجيب، لا تنس ذلك. وتذكّر أيضاً أنه لكي ينجز المرء أعمالاً عظيمة فإنه ينبغي أن يكون مهووساً بمشروعه الفكري. ينبغي أن يكون متعلقاً به إلى حد الهوس. إن كل حياتي تتلخص في فكرة واحدة: تمكين جميع الناس من تطوير ملكاتهم وتفتّح مواهبهم. بعد ثمانٍ وأربعين ساعة من نشر العدد الثاني من مجلتنا سوف يتشكل حزب العمال. المستقبل لنا».

ثم أسلم الروح.

هكذا عاش ومات ذلك الشخص الذي بلور المشروع الصناعي والعلمي للغرب الحديث. وأثناء دفنه في مقبرة «بير لاشيز» المشهورة في باريس راح ينعقد أول اجتماع لحزب سان سيمون. ذلك أن أفكاره راحت تعيش بعد موته، بل تشهد انتشاراً سريعاً وواسعاً. في الواقع إن حياة سان سيمون مليئة بالخضّات والتناقضات. فهو عسكري وينصح بإلغاء الجيش!

وهو أرستقراطي نبيل، ويتخلّى عن لقبه وامتيازاته.

وهو ينتسب إلى عائلة شهيرة في فرنسا، ولكنه يتخلّى عن اسمه ولقبه وامتيازاته. إنه يرفض الطبقة الأرستقراطية التي يعتبرها طفيلية وعاطلة عن العمل. وقد وُلد في عائلة كاثوليكية متدينة جداً، ولكنه ينعت البابا بالهرطقة!... هذا هو سان سيمون، إنه شخص غريب الأطوار. ولكن أليس الأشخاص الغريبو الأطوار هم الذين غيّروا مجرى التاريخ؟



لم ينفك سان سيمون ينادي بأولوية الممارسة على التنظير. فقد كان قبل كل شيء رجل انخراط وممارسة. وفلسفته ليست إلا تنظيراً لتجربته العملية وانخراطه في معمعة الحياة عسكرياً أولاً، ثم مهندساً، ثم مقاولاً، ثم كطالب علم في مدرسة الفنون والصناعات (البوليتكنيك). والواقع أن مؤلفاته تتميز بتماسك كبير من حيث المخطط والمشروع.

إن المسار النظري لسان سيمون يذهب من العلميّ إلى الإيديولوجيّ مروراً بالسياسيّ. ولذا فيمكن تقسيم أعماله إلى ثلاث فترات أو مراحل: المرحلة الأولى هي الفلسفية ـ الإبستمولوجية. وتمتد من عام ١٨٠٢ إلى عام ١٨١٣. والمرحلة الثانية هي السياسية ـ الاقتصادية وتمتد من عام ١٨١٤ إلى عام ١٨٢٣ ـ ١٨٢٤. وأما المرحلة الثالثة فهي الإيديولوجية ـ الدينية وتشغل السنة الأخيرة من حياة سان سيمون (١٨٢٥).

فلنحاول أن نفصّل الكلام في المرحلة الأولى والأساسية لأنها هي التي تشرط كل ما عداها.

عندما بلغ سان سيمون الثانية والأربعين من عمره ابتدأ كتابة مؤلفاته وذلك أثناء إقامته في جنيف. وكان هدفه تجديد فكر الموسوعيين وفلاسفة التنوير وترسيخه على أسس إيجابية وتنظيمية وليس نقدية أو تفكيكية فقط. وهي أسس تتجاوز مرحلة الثورة الفرنسية بعد أن تستخلص منها الدروس والعبر. وكان أول كتاب ألّفه سان سيمون في جنيف هو التالي: «رسائل من أحد سكان جنيف إلى معاصريه». ويعتبر بمثابة المقدمة العامة لمجمل أعماله، ويشمل منهجية محددة، وسياسة معيّنة، وأسطورة متكاملة يدعوها بالحلم. ثم نشر عام ١٨١٣ كتاباً بعنوان: «مبحث عن علم الإنسان». وهو يغلق فيه المرحلة الأولى ويبلور منطق المشروع العريض لأعماله، ويؤسس ما ندعوه الآن: بالعلوم الإنسانية.

في الكتاب الأول يلخص سان سيمون مجمل تجربته أثناء الأربعين سنة الأولى من



حياته. ويدعو فيه إلى فتح تبرّع أو اكتتاب أمام قبر نيوتن. وعلى كل متبرّع أن يعيّن ثلاثة مختصين في علم الرياضيات، وثلاثة مختصين في علم الفيزياء، وثلاثة في علم الكيمياء، وثلاثة في علم الطب ووظائف الأعضاء، وثلاثة أدباء، وثلاثة فنانين، وثلاثة موسيقيين. وينبغي أن تُسلَّم لهم التبرعات لكي يستطيعوا القيام بأبحاثهم العلمية كما ينبغي. فهم الذين سيقودون التقدّم وينيرون للبشرية دربها ويخرجونها من الضلالة والظلامية. لماذا فتح التبرع أمام قبر نيوتن دون غيره؟ لأنه كبير العلماء في العصور الحديثة، ولأنه مكتشف قانون الجاذبية وغيره من القوانين الفيزيائية والميكانيكية. ولماذا تنظيم التبرع بشكل حر ومباشر من قبل الشعب وليس من قبل الحكومة؟ لأن الحكومة حرفت المعرفة لمصلحتها بل صادرتها عن طريق إنشاء الأكاديميات الرسمية. وهكذا أصبح العلماء موظفين رسميين ومدجنين من قبل الحكومة بدلاً من أن يكونوا أحراراً في بحوثهم كما كان نيوتن. فسان سيمون يعتقد أن الحكومة ينبغي أن تلعب دور الوسيط بين الشعب والرجال العباقرة وليس دور التدجين والسيطرة على كل شيء. في الواقع إن سان سيمون يريد أن يسلّم السلطة للعلماء من مهندسين، وأطباء، وفيزيائيين، وكيميائيين، إلخ.. فهؤلاء هم الذين سيصنعون مستقبل البشرية في رأيه. وبناءً على اكتشافاتهم العلمية يحصل التقدّم.

إن سان سيمون يريد مواصلة أعمال فلاسفة التنوير التي لم تحققها الثورة الفرنسية كما كان متوقعاً. ويرى أن السلطة السياسية التي تشكلت بعد الثورة قد صادرت العلم وحرفته عن مقصده لمصلحتها، وهو يريد إعادة السلطة للعلم. فالعلماء أهم من رجال السياسة، وهم الذين ينبغي أن يحكموا المجتمع. فإذا لم تكن السلطة مستنيرة فإن الحكم يكون مستبداً وفاسداً. ولذا رفع سان سيمون الشعار التالي: إن عهد التنوير يقترب. لقد حوّلت السلطة المتولدة عن الثورة الفرنسية العلماء إلى عبيد عن طريق توظيفهم رسمياً في الأكاديميات. ولكن العباقرة لا يمكن تدجينهم بهذه الطريقة. وإنما ينبغي أن يكونوا

أحراراً في علاقاتهم مع السلطة. نلاحظ هنا الطابع الطوباوي لفكر سان سيمون.

وفي رأي سان سيمون أن العبقري كالشمس، يضيء كل البشرية. وهذا صحيح. ولكن العبقري إنسان يعيش في المجتمع وبحاجة إلى تنظيم علاقاته مع السلطة لكي ينتج بشكل جيد ويفيد المجتمع بأبحاثه، والسلطة ليست شراً كلها. مهما يكن من أمر فإن سان سيمون يعتقد بأن أهم شيء يعمله المفكر الآن هو إعادة تنظيم النظام الأخلاقي، والنظام الديني، والنظام السياسي، وباختصار النظام الفكري بشكل من الأشكال.

إن سان سيمون ينطلق من الفكرة الأساسية التالية: وهي أن الجسد الاجتماعي يشبه الجسد الفردي. فكلاهما عبارة عن جسم عضوي معقّد ومؤلف من أجزاء مترابطة.

وأما في ما يخص الفكر السياسي لسان سيمون فإنه يتمثل بالإصلاح ولكن دون ثورة. ففي رأيه أن الثورة الفرنسية لم تكتمل بسبب طابع العنف الذي لحق بها وبخاصة في فترتها الثانية. وينبغي أن نكملها أو ننهيها عن طريق تغيير النظام الاجتماعي السائد وإحلال النظام الصناعي محله. وقد شرح سان سيمون مقصده عندما قال بأنه يريد إقامة نظام سياسي مناسب لحالة التنوير. فالتنوير كان هو القوة النقدية التي تُوِّجت بالثورة الفرنسية. وقد آن الأوان لكي نتجاوز هذه المرحلة النقدية أو التفكيكية لكي نصل إلى المرحلة التركيبية أو الإيجابية.

يكتب سان سيمون بالحرف الواحد: «كل شيء يقول لي بأن تفحّص المسائل السياسية الكبرى سوف يكون المهمة الملقاة على عاتق هذا الزمن. ففلسفة القرن الماضي كانت ثورية، وأما فلسفة القرن التاسع عشر فسوف تكون تنظيمية أو بنائية. فلسفة القرن الثامن عشر كانت تفكيكية وفلسفتنا ينبغي أن تكون تركيبية. هم فككوا العقائد القديمة وكان ذلك أمراً ضرورياً. والآن حان وقت البناء. وأهم شيء ينبغي أن نتحاشاه في السياسة هو الاستبداد من جهة، والفوضى من جهة أخرى. ينبغي أن نتوصل إلى نظام سياسي واجتماعي يضمن لنا الحرية والانضباط في آنٍ واحد».

أوغست كونت وتأسيس الحداثة الغربية

١ ـ كونت مؤسس الفلسفة الوضعية

يعود أحد الأسباب الأساسية للصدام الحاصل حالياً بين العالم الإسلامي والغرب إلى جهلنا بكيفية تشكل حضارته. ولكي نعرف كيف نتعامل مع الغرب وعقليته ينبغي أن نفهم كيف تشكلت هذه العقلية تاريخياً. فعقلية الحداثة غير العقلية الغيبية أو اللاهوتية التي كانت سائدة قبلها. والواقع أن أكثر ما يصدم حساسيتنا وعقليتنا نحن الباحثين العرب أو المسلمين عندما نجيء إلى أوروبا وجامعاتها هو هذه العقلية الوضعية، العلمية، الباردة، المقطوعة كلياً عن اللاهوت والتعالي الرباني. وأنا شخصياً فوجئت بذلك كثيراً عندما جئت إلى فرنسا قبل ثلاثين سنة أو أكثر قليلاً. وما كان من السهل عليَّ أن أتعود هذه العقلية الجديدة: عقلية الحداثة. ولزمني وقت طويل لكي أفهمها وأستوعبها وأميّز فيها بين الصالح والطالح. فالحداثة تسحقك في البداية وتبهرك وتفرض نفسها عليك وكأنها حقيقة مطلقة. بعدئذٍ وبمرور الزمن تنكشف لك نقاط قوتها وضعفها في آنٍ واحد. فهذه الحضارة التكنولوجية الجبارة التي تسيطر على العالم اليوم ليس من السهل استيعابها أو فهم منطقها بين عشية وضحاها!

ويمكن القول بأن أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) يمثل إحدى اللحظات أو المحطات الأساسية في تاريخ تشكل الحداثة الغربية. فهو مؤسس الفلسفة الوضعية التي سيطرت على فرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهذا الرجل الذي وُلد بعد الثورة الفرنسية مباشرة كان يعرف أنه ينبغي بناء نظام جديد على أنقاض النظام

الإقطاعي واللاهوتي المسيحي القديم الذي أطاحت به الثورة. وكان يعتقد أن على العلم أن يقدّم للمجتمع الصناعي الذي كان في طور التشكل مشروعيته ووحدته المتماسكة. فالنظام الأصولي المسيحي السابق كان يشكل أيضاً وحدة متماسكة ورؤيا متكاملة للعالم وليس من السهل الحلول محلها ولا سيما أنها متجذرة في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. هذا هو التحدي الكبير الذي كان مطروحاً على جيل أوغست كونت. ولكن بما أنه كان تلميذاً وسكرتيراً للفيلسوف الكبير سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) فإنه كان يعرف أن العلم وحده لا يكفي. وإنما ينبغي تأسيس دين جديد يتناسب مع هذا المجتمع الوليد في أوروبا. ولذلك، فبعد أن أسس علم البشرية ودعاه بالسوسيولوجيا، أي علم الاجتماع، راح يؤسس في نهايات حياته دين البشرية الذي ينبغي بحسب نظره أن يحلّ محل المسيحية التقليدية. ففي رأيه أن العلم والدين ليسا متناقضين وإنما متكاملان. ولكن ينبغي تشكيل دين جديد يشمل البشرية كلها وليس إحدى فئاتها فقط أي المسيحيين هنا. وهذا الدين ينبغي أن يكون خالياً من الطائفية والتعصب. يقول المؤرخ المعاصر «ميشيل وينوك» الذي نعتمد عليه كثيراً في كتابة هذه الدراسة: في البداية كان أوغست كونت يعطي ثقته كلّياً لشيء واحد هو العلم. وكان تكوينه المعرفي يقوده إلى ذلك بشكل طبيعي. فقد تخرّج في مدرسة العلوم المتشعبة الاختصاصات، أي البوليتكنيك، وعمره لا يتجاوز السادسة عشرة ونيفاً. وكان أساتذته قد توسّموا فيه أمارات العبقرية منذ البداية وقالوا إنه أذكى طالب في دورته. وحتى زملاؤه على مقاعد الدراسة راحوا يدعونه بالفيلسوف بالرغم من صغر سنه. ولكن المشاغبات السياسية التي حصلت في المدرسة دفعت بالسلطات إلى إلغاء الدورة وطرد الطلاب. ولذا فلم يستطع أوغست كونت إتمام دراساته ونيل الشهادة التي تمكنه من أن يصبح پروفيسوراً، أي أستاذاً. وسوف يتأثر من هذه القضية طوال حياته كلها، وبخاصة من الناحية المادية والمعاشية. ولكن هذه الهامشية التي

أُجبر عليها كانت مفيدة جداً لكي يتفرغ لبلورة فلسفته بشكل جديد ومستقل عن السلطات الجامعية القائمة. وهكذا ربح في يدٍ ما خسره في اليد الأخرى. وقد عاد إلى مدينته الأصلية «مونبلييه» الواقعة على شاطئ البحر الأبيض المتوسط بعد طرده من الكلية الپاريسية الشهيرة. ولكنه لم يستطع أن يعيش فيها طويلاً. فپاريس كانت مغرية بمسارحها، وعلومها، وفتياتها. ولذلك عاد إليها وراح يعيش من الدروس الخصوصية التي كان يعطيها للطلاب في مادة الرياضيات.

وفي عام ١٨١٧ حصل حدث مهم في حياة أوغست كونت: فقد تعرّف إلى الفيلسوف سان سيمون الذي ضمَّه بسرعة إلى فريق المجلة التي كان يصدرها تحت اسم «الصناعة». وقد بُهِر، وهو شاب في مقتبل العمر، بعبقرية أستاذه الذي كان قد تجاوز السابعة والخمسين. ومنذ البداية أحس بأنه يشاطره جملة من الأفكار الأساسية. وكان الإعجاب متبادلاً. من بين تلك الأفكار ما يلي: بعد أن تخلَّص الإنسان من هيمنة اللاهوت القديم ورجال الدين المسيحيين أصبح هو مركز الكون، وهو سيد نفسه وقدره ومصيره. ولم يعد يقبل الهيبة اللاهوتية القديمة التي كانت تُفْرض عليه من الخارج أو من فوق كما حصل طوال قرون وقرون. وعندئذٍ شعر الإنسان الأوروبي بأنه بحاجة إلى أخلاق جديدة وسياسة جديدة ما يُدعى بالأخلاق الوضعية والسياسة الوضعية. وقال سان سيمون بأن على مفكري هذا القرن أن يكرّسوا كل جهودهم لتحقيق ذلك. وهكذا انضمّ إليه أوغست كونت لمساعدته على بلورة هذا المشروع الفكري الكبير. وظل مساعده، بل سكرتيره، لسنوات عديدة قبل أن تتحول علاقتهما إلى منافسة بعد أن كبر أوغست كونت عن الطوق واشتدّ عوده.

والواقع أن كونت استطاع أثناء هذه الفترة الخصبة التي قضاها في ظل فيلسوف كبير أن يحصّل معلومات ومعارف عديدة في مختلف المجالات: من الفلسفة، إلى السياسة، إلى الاقتصاد، إلى العلوم الفيزيائية والبيولوجية والفلكية والرياضية... لقد

أصبح موسوعة بحد ذاته ولا ينبغي أن يفلت منه شيء أو يفوته أي اختصاص أو علم. كان نهماً إلى المعرفة، لا يشبع. وقد كتب إلى أحد أصدقائه عام ١٨١٩ يقول: «أشعر بأن الشهرة العلمية التي اكتسبتها سوف تخلع قيمة أكبر على أفكاري السياسية». وبالفعل فإن السياسة بدون فكر لا قيمة لها. ومنذ ذلك الوقت أخذ كونت يتصور الأمور على النحو التالي: لقد قام فلاسفة التنوير في القرن الماضي بعملية الهدم، أي هدم المعرفة اللاهوتية التي أمضى رجال الكنيسة قروناً في بنائها، وقد آن الأوان في هذا القرن لإعادة بناء شيء آخر من جديد.

ويقول في أحد تصريحاته الشهيرة: الشيء المطروح علينا اليوم ولأول مرة في التاريخ هو إحلال الأرضيّ محل السماوي، والوضعي محل الغيبي، والواقعي محل الشعري... ومن هو العبقري الذي لا يشعر بأن هذه هي المهمة الأساسية المطروحة على عصرنا؟ لحسن الحظ فإن الأمر لم يعد يتعلق بالهدم وإنما بالبناء والتعمير والتنظيم.. لقد انتهى عهد الثورة الفرنسية.

أتوقف هنا لحظة وأقول بأن لبّ الحداثة الغربية يكمن في هذه الكلمات القلائل. ولهذا السبب فهي تصدمنا نحن الشرقيين المثاليين أو الحالمين. فالقضاء على التعالي، أو على الشعر يجعلنا نشعر بأننا يتامى، بأننا فقدنا أعزّ ما في الوجود. والواقع أننا لسنا مخطئين تماماً. فالحداثة الوضعية إذا ما سارت إلى نهاياتها تقود إلى العقلية التكنولوجية الباردة التي لا عاطفة فيها ولا رحمة. وهي التي تصدمنا لأول وهلة عندما نجيء إلى الغرب. وهذه هي إحدى سمات الحضارة الغربية التي أصبحت موضوعية أو جافة أكثر مما ينبغي. لقد فقدت إنسانيتها بسبب تركيزها على الماديات أكثر مما يجب. فالقطيعة التي أحدثتها مع التعالي الروحاني أو البعد الشعري جعلت الحداثة تبدو وكأنها بلا روح ولا قلب. ولذلك يحاول فلاسفة الغرب اليوم تدارك هذا النقص أو الانحراف في بنية الحداثة الغربية. لقد كانت إنجازاتها التكنولوجية أكبر بكثير من

إنجازاتها الروحية. أو قُل إن التقدّم الذي حصل على مستوى الصناعة والتكنولوجيا والعلم والطب وشتى مناحي الحياة لم يسايره تقدّم موازٍ على المستوى الأخلاقي والروحاني. وهنا تكمن نقطة الضعف الكبرى في الحداثة الغربية بدون شك. ولكن هذا التوجه كان مفهوماً في عصر فيلسوفنا الشهير لأن اللاهوت كان لا يزال طاغياً. وبالتالي فكان بحاجة إلى رد فعل عنيف عليه. هكذا نلاحظ أنه ينبغي ربط الأمور بسياقاتها التاريخية لكي تفهم على حقيقتها. فحاجات المجتمع الفرنسي في عهد كونت غير حاجاته الآن.

لكن لنعد إلى الماضي ولنواصل حديثنا عن أوغست كونت وكيفية تشكل هذه الحداثة الوضعية في بداياتها. فبعد أن نشر عدة مقالات في الصحافة السان سيمونية استطاع أن يخرج من عزلته وينال بعض الشهرة ولمّا يتجاوز الرابعة والعشرين من العمر. وكان ذلك عندما نشر دراسة مطوّلة بعنوان: «مخطط الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع». وفي هذه الدراسة نجد بذور كل أفكاره اللاحقة. فهو يقول فيها ما معناه: علينا أن نتخلص نهائياً من النظام المسيحي ـ الإقطاعي القديم الذي سيطر علينا طوال قرون وقرون، ونحلّ محله نظاماً جديداً كلياً قائماً على العلم والصناعة والتكنولوجيا، ولكن التيار النقدي التهديمي الموروث عن عصر التنوير والثورة الفرنسية لا يزال يحول دون تبنّي هذه العقلية البنائية الجديدة. ونحن لا نستطيع أن نعيش على النقد والهدم إلى ما لا نهاية. وبالتالي فينبغي أن نتجاوز الجانب التدميري من الثورة الفرنسية لكي ننتقل إلى مرحلة التعمير والبناء، والتنظيم وإيجاد البديل. وعندئذٍ طرح كونت لأول مرة نظريته المشهورة باسم: فلسفة التاريخ. وقال بأن تاريخ البشرية يمر بمراحل ثلاث: المرحلة اللاهوتية، فالمرحلة الميتافيزيقية (أو الانتقالية الوسيطة)، فالمرحلة العلمية أو الوضعية. وهي آخر مراحل البشرية تطوراً. هذا هو الاكتشاف المعرفي الكبير الذي لمع في رأس أوغست كونت وهو لا يزال شاباً في



مقتبل العمر. ومعلوم أنه سيقود كل حياته اللاحقة وكل كتاباته ومشروعه الفكري.

ولكن القطيعة مع أستاذه سان سيمون لم تكن فورية أو مباشرة على الرغم من بداية التنافس بينهما. ومعلوم أن كل تلميذ نابغة سوف ينقلب على أستاذه يوماً ما لكي ينطلق بجناحيه فقط أو لكي يضيف شيئاً جديداً بكل بساطة. وهذه سُنَّة الحياة وقانون الكون. والواقع أن كونت هرع لمواساة سان سيمون بعد أن حاول هذا الأخير الانتحار نظراً لظروف عديدة. وهنا نتوقف لحظة لكي نتساءل: كيف يمكن أن نعطي مصداقية لفيلسوف ينتحر أو يحاول الانتحار؟ كيف يمكن لفيلسوف كهذا أن يصوغ المشروع الحضاري للغرب؟ كذلك فوجئت بأشياء في الغرب ما كنت أعرفها. فنحن في العالم العربي أو الإسلامي نحتقر كل شخص يلجأ إلى مثل هذه الطريقة ونعتبر كل أعماله السابقة لاغية. ولكنهم في الغرب لهم وجهة نظر أخرى. فالمفكر ليس معصوماً عن الخطأ أو الزلل وليس عارياً من النقص والضعف. بل إن إنجازاته المعرفية تنهض على نواقصه وتحصل كتعويض عن نقاط ضعفه. وسوف نرى لاحقاً أن أوغست كونت نفسه تعرّض أيضاً لهزات نفسية خطيرة وضعته على حافة الجنون أكثر من مرة. ومع ذلك فلا أحد يشك في أنه أحد كبار الفلاسفة! وهناك أمثلة أخرى عديدة على ذلك ليس أقلها نيتشه أو ميشيل فوكو أو ألتوسير إلخ..

مهما يكن من أمر، فإن الخلافات اندلعت بين التلميذ والأستاذ، لأن الأستاذ يعتبر التلميذ دائماً طفلاً وينزعج كالأب إذا ما كبر وحاول الاستقلال عنه. يضاف إلى ذلك أن سان سيمون كان يعطي الأولوية لتغيير المؤسسات، في حين أن أوغست كونت كان يفكر أولاً في تغيير العقائد والأفكار. وعلى هذا النحو شرع كونت في اكتشاف القوانين التي تتحكم في تطوّر الجنس البشري. وقال بأن الجنس البشري يخضع لقوانين مشابهة لتلك القوانين التي تتحكم في العالم الفيزيائي أو المادي. وعندئذٍ راح يتحدث عن بلورة علم جديد يدعى الفيزياء الاجتماعية، وذلك قبل أن يتوصل إلى

اكتشاف مصطلح السوسيولوجيا، أي علم الاجتماع. وهنا تكمن إحدى الميزات الأساسية للحداثة الغربية. وهي ميزة تصدم أيضاً حساسيتنا نحن الشرقيين. لماذا؟ لأنها تختزل الإنسان إلى مجرد قوانين علمية ومعادلات رياضية. وهكذا ينزعون عن الإنسان تلك الصورة المثالية الرائعة التي ورثناها عن الماضي لكي يحوّلوه إلى مجرد ماديات محسوبة بدقة. لطالما صدمتني هذه الظاهرة في عقلية الغربيين وطرحت عليّ مشكلة. ولم أستطع فهمها أو حلها قبل أن أنخرط في دراسات معمّقة عن كيفية تشكّل الحداثة الغربية. ولزمني مرور أكثر من عشرين سنة لكي أفهم الأسباب. وخلاصة هذا الفهم هو هذه المقالات التي أقدّمها هنا.

ولنعد إلى أوغست كونت لنشير إلى أن مشاريعه العلمية راحت تضطرب شيئاً ما بسبب تقلبات حياته العاطفية. فقد تعرّف إلى عاهرة ـ نعم عاهرة! ـ عام ١٨٢٥ وتزوجها... وبما أنه كان قبيحاً جداً فإنه لم يستطع أن يجذب أي امرأة إلا عن طريق المال. وهذا ما قاله حرفياً في وصيّته التي وجدوها مكتوبة بعد موته. وكان يعتقد بأن زواجه منها سوف يربطها به إلى الأبد ويجعلها تشعر بالامتنان نحوه لأنه أنقذها من حمأة العهر واحتقار الناس لها ولأمثالها. ولكنه ما كان يعرف أن مشاكله الحقيقية سوف تبتدئ منذ الآن فصاعداً. فالمرأة كانت جميلة وتدعى كارولين ماسّان. ولم تقطع علاقتها بحاميها السابق، أي القوّاد، بل فرضت على زوجها أن يستقبله في بيته وهو يعلم أنها تنام معه! فجنَّ جنونه واضطرب عقله، وكان أن حصلت معه الأزمة النفسية الشهيرة عام ١٨٢٦. وقد حصلت في وضح النهار، أمام الناس، عندما كان يلقي دروسه عن الفلسفة الوضعية. وكان من بين الحاضرين شخصيات مشهورة منهم أعضاء في أكاديمية العلوم بالإضافة إلى فلاسفة مهمين. وكانت المفاجأة الكبرى: فالأستاذ يقع في وسط القاعة مغمياً عليه، ثم يفيق لكي يبتدئ بالهذيان والجنون!... وعندئذٍ اقتادوه إلى أكبر مستشفى للأمراض العقلية في فرنسا، وأشرف على معالجته



أشهر الأطباء. وهناك تعرّض «للدوش» البارد طوال سبعة أشهر ونصف، بالإضافة إلى معالجات أخرى، ولكنه لم يُشف. ولما طال عليه المرض راحت زوجته تهجم عليه في المستشفى وتقوده إلى البيت بدون إذن الطبيب. وهناك فوجئ بأنهم أحضروا الكاهن من أجل القيام بمراسم الزواج الشرعي على الطريقة الدينية المسيحية. وفيما كان يهذي ويشتم الكهنة ورجال الدين راح يوقّع على زواجه الكنسي! وكان منظراً سوريالياً مضحكاً مبكياً. ولكن أمه الكاثوليكية المتدينة جداً وصلت إلى غايتها. فهي التي نظّمت هذا الزواج الديني وهي التي أرادته. ثم دفعت له أجور المستشفى على الرغم من أنه لم يكن قد شُفي بعد. ولكن هل سيشفى أوغست كونت تماماً يوماً ما؟ فالواقع أنه انتكس وسقط في المرض النفسي بعدئذٍ أكثر من مرة. بل حاول الانتحار عام ١٨٢٧ عندما ألقى بنفسه من أحد الجسور الپاريسية المطلة على نهر السين. ولكن صادف سقوطه مرور أحد رجال الشرطة فانقضّ عليه وانتشله. والغريب العجيب أنه بعد ذلك بسنتين فقط استعاد قواه العقلية إلى الدرجة الكافية التي تسمح له باستئناف دروسه عن الفلسفة الوضعية في منزله. وهي الفلسفة التي سوف تسيطر على عقلية الغرب والغربيين طوال العصر الصناعي، بل حتى هذه اللحظة بشكل ما.

وكان آخر جزء من الفلسفة الوضعية، أي الجزء السادس، قد صدر عام ١٨٤٢. وهذه الأجزاء أو الدروس مجتمعةً تشتمل على جميع الاختصاصات والعلوم التي كانت سائدة في عصر أوغست كونت. إنها خلاصة الفكر والعصر. فهي تشتمل على العلوم الأساسية: كالرياضيات، والفلك، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا. ولكن نصف الدروس كان مكرّساً للفيزياء الاجتماعية، أي لدراسة المجتمع. وهو المصطلح الذي كان يستخدمه قبل أن يتوصل إلى اختراع مصطلح السوسيولوجيا: أي علم الاجتماع.

وفي الافتتاحية العامة لهذا الكتاب الضخم يستعرض كونت بشكل مفصل هذه



المرة نظرية المراحل الثلاث من تطور البشرية. وهي النظرية التي بقيت منه وشهرته في عالم الفكر. يقول ما معناه: كل واحد من تصوراتنا الأساسية وكل فرع من فروع المعرفة يمر تدريجياً، وعلى التوالي، بثلاث مراحل نظرية مختلفة. المرحلة الأولى هي المرحلة اللاهوتية أو الخيالية، والمرحلة الثانية ندعوها بالميتافيزيقية أو التدريجية، والمرحلة الثالثة هي العلمية أو الوضعية. وينتج عن ذلك ثلاثة أنواع من الفلسفة. ففي المرحلة اللاهوتية تحاول الروح البشرية أن تفسر المسببات الأولى والغايات النهائية. وهي تعتقد عندئذٍ أن الظواهر الطبيعية تنتج عن القوى الخارقة للطبيعة وتأثيرها المباشر والمتواصل، وتعتقد أن الكون كله خاضع للنزوات الاعتباطية لهذه القوى. وفي مثل هذه الحالة البدائية يكون هدف المجتمع هو التوسع عن طريق الفتوحات والحروب. وتكون المؤسسة المركزية للمجتمع قائمة على نظام العبودية. ثم تتطور البشرية قليلاً بعدئذٍ وتدخل في المرحلة الميتافيزيقية. أو قل إن البشرية تنتقل من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية. وهي مرحلة مترجرجة انتقالية تحل فيها القوى التجريدية محل القوى الخارقة للطبيعة. ونقصد بالقوى التجريدية هنا القدر، أو المصير، أو المبدأ الحيوي الذي يحرك الكون، أو الطبيعة. وعندئذٍ تبتدئ الملاحظة البشرية بالتحرر من الخيال إلى حد ما. ولا تعود فعاليات البشر عسكرية فقط.

وأما نظام الرق والعبودية فيتم إلغاؤه تدريجياً.

وأخيراً تنتقل البشرية إلى المرحلة الثالثة من مراحل تطورها: وهي المرحلة الوضعية. وعندئذٍ نشهد تطور العلوم والصناعة، ولا تعود الروح البشرية تبحث عن أصل الكون وغايته ومآله، أو من أين جئنا وإلى أين المصير... وإنما تحاول أن تكتشف عن طريق المحاجة العقلانية والملاحظة العيانية والتجريب القوانين الفعلية التي تتحكم في الظواهر. والواقع أن الإنسان نفسه يلخص في مساره الشخصي حياة البشرية كلها. ويقول أوغست كونت مختتماً: من منا لا يتذكر أنه كان لاهوتياً في

طفولته، وميتافيزيقياً في شبابه، ووضعياً في كهولته ونضجه؟

٢ ـ الفلسفة الوضعية ومفهوم التقدم

كل هذا التقدّم الذي نشهده أمام أعيننا اليوم في مختلف مجتمعات الغرب هو ثمرة الفلسفة الوضعية التي ازدهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فهذه الفلسفة كانت تعتقد اعتقاداً جازماً بأن العقل والعلم هما اللذان ينبغي أن يقودا البشرية نحو الحضارة والتقدّم والرقيّ. وبالتالي فينبغي أن يحلا محل اللاهوت المسيحي التقليدي الذي أدى إلى محاكم التفتيش، والتواكل، وتأخر المجتمع على الصعد والمستويات كافة. وإذا لم نأخذ هذه النقطة بعين الاعتبار فإننا لن نفهم إطلاقاً جوهر الحداثة الغربية، ولن نعرف كيف نتعامل معها أو نحاورها. فالفلسفة الوضعية التي رافقت صعود العصر الصناعي في الغرب كانت تعتقد بأن على العلم أن يحل محل الدين كذروة عليا لتشريع المعرفة وكل نشاط بشري على وجه الأرض. وهذه الثقة بالعلم والتكنولوجيا كانت مطلقة في ذلك الوقت. بعدئذٍ سوف تحصل الصدمات والخيبات، وسوف نكتشف أن العلم ليس كله خيراً وإنما له جوانب سلبية أو ضارة أو مدمرة أحياناً. لنفكر، ولو للحظة هنا، بالقنبلة الذرية التي أُلقيت على هيروشيما وناغازاكي أو بالأسلحة الجرثومية الفتاكة أو الاستخدامات الحالية لعلم الوراثة والتي تريد استنساخ النبات والحيوان وحتى الإنسان!... فالعلم سلاح فعال ذو حدين قد يُستخدم في طريق الخير وقد يستخدم في طريق الشر تماماً كالدين. ولكن في ذلك الوقت، أي في عصر أوغست كونت وأستاذه سان سيمون، ما كانت هذه المسائل تخطر على بال أحد قط. كان العلم يشكل هدفاً مطلقاً. كانوا يريدون الخروج من المجتمع الزراعي، الإقطاعي، الأصولي، المتخلف، والدخول في العصر الصناعي والتكنولوجي المتقدّم. كانت البشرية الأوروبية عطشى لتحقيق التقدّم في مختلف الميادين والمستويات. وتحلم

بالتوصل إلى عصر مزدهر لا أثر فيه للفقر أو الجوع أو االمرض. فتقدم الطب سوف يقضي على كل الأمراض ويجد علاجاً لكل الآفات.

لكن أوغست كونت، مؤسس الفلسفة الوضعية على أثر سان سيمون، لم يكن يؤمن بالتقدّم فقط وإنما كان يركز أيضاً على أهمية الاستقرار والنظام. فالتقدّم الذي يعني الانتقال من حالة دنيا إلى حالة عليا أو من حالة متأخرة إلى حالة متقدمة لا ينبغي أن يعني الفوضى والاضطراب. كان كونت مهووساً بمعالجة مسألة الفوضى السياسية والاجتماعية الناتجة عن الثورة الفرنسية. كان يريد أن يغلق مرحلة الثورة والتدمير وينتقل إلى مرحلة بناء النظام والتعمير كما ذكرنا سابقاً. وهنا تكمن أهميته وعظمته. فهو ككل فيلسوف كبير لا يفكر في مصالحه الشخصية فقط وإنما في مصالح الأمة أيضاً. ولهذا السبب عاش فقيراً طوال حياته كلها، ولولا مساعدة بعض الأصدقاء والمعجبين لربما مات من الجوع. فمن شدة انهماكه بالمصلحة العامة كاد أن ينسى مصلحته الشخصية وتسوية أوضاعه المادية. وكان يعتقد أن السوسيولوجيا الوضعية ينبغي أن تصالح بين شيئين لكي تستقيم أمور المجتمع: الأول هو التقدّم، والثاني هو النظام. وكان يقول بما معناه: لا يمكن لأي نظام شرعي أن يقوم ولا أن يدوم إلا إذا كان متوافقاً كلياً مع التقدم. ولكن لا يمكن لأي تقدّم أن يحصل بفعالية إلا إذا أدى إلى ترسيخ النظام أو استتباب الأمن والنظام. كان كونت يتصور الأمور على النحو التالي: بعد المرحلة السلبية، ولكن الضرورية للثورة وتقويض النظام القديم، آن الأوان للانتقال إلى المرحلة الإيجابية: أي مرحلة النظام والتعمير. فلا يمكن لفرنسا أن تعيش كل عمرها على الخضّات الثورية والانقلابات. ولكن قبل تبلور سياسة جديدة ينبغي لنا أن نفهم الواقع أولاً. وعندئذٍ تكون السياسة مبنية على المعرفة العلمية الدقيقة بتركيبة المجتمع.

والواقع أن كونت نقل المنهجية التجريبية من ساحة العلوم الفيزيائية لكي يطبقها



على المجتمع نفسه ومختلف الظواهر الإنسانية. وهنا تكمن إحدى الميزات الأساسية للفلسفة الوضعية. فهي فلسفة علمية دقيقة لا تؤمن إلا بالحسابات والمعادلات الرياضية والقوانين الفيزيائية. إنها فلسفة مهووسة باكتشاف القوانين، سواء أكانت القوانين التي تتحكم في الظواهر الطبيعية والفيزيائية، أم القوانين التي تتحكم في تصرفات البشر وعقليتهم. وكان كونت يعتقد أن البشرية كلها سائرة لا محالة باتجاه المرحلة الوضعية أو العلمية المحض. ولكنها لن تتوصل إليها في اللحظة نفسها. فالمجتمعات الأوروبية أو الغربية سوف تسبق غيرها إلى ذلك. ولكن على الرغم من ألمعيَّته وعبقريته فإن دروس أوغست كونت عن الفلسفة الوضعية لم تَلقَ إلا نجاحاً محدوداً لدى فئة من الأتباع الخلّص. وقد صدرت الأجزاء الستة منها وسط الإهمال واللامبالاة العامة. وبالتالي فلا ينبغي أن نتوقع أنه كان مشهوراً في عصره. والواقع أن شهرته لم تنفجر إلا بعد موته. صحيح أن بعض العلماء والمثقفين الكبار كانوا يعرفون من هو، ولكن الجمهور العام لم يسمع باسمه إلا بعد فوات الأوان. كان كونت فقيراً، معزولاً، واقعاً باستمرار تحت تأنيب زوجته كارولين التي لم تغفر له فشله المستمر في ترشيح نفسه لمنصب الأستاذية في الجامعة. لنتصور الآن هذا الوضع الغريب الذي لا يكاد يصدق: أوغست كونت، الفيلسوف الأهم في عصره والمجدد الكبير، ليس أستاذاً جامعياً، وعشرات الناس العاديين أساتذة مرموقون في الجامعة الفرنسية!!...

ولكنه فوجئ عام ١٨٤١ بنبأ سعيد قوّى معنوياته. فقد تلقّى رسالة إعجاب حقيقية من الفيلسوف الإنكليزي الكبير جون ستيوارت ميل. وقد عبَّر له هذا الأخير عن سعادته للاطلاع على أعماله التي يعتبرها إحدى قمم الفلسفة الحديثة. فهل هذه هي بداية الاعتراف به؟ هل سيقطف ثمار عبقريته وجهده بعد طول انتظار؟ الواقع أن سعادته لم تدم طويلاً. فها هي زوجته كارولين تقرر تركه ومغادرة البيت إلى غير رجعة! لقد هربت في السابق أكثر من مرة، ولكنها كانت تعود إلى البيت بعد فترة قد تطول أو



تقصر. أما هذه المرة فإنها لن تعود. ولكنها سوف تظل تراسله على مدار السنوات. فحبهما كان من النوع الذي لم ينطفئ جيداً... لقد ظل لهبه مشتعلاً تحت الرماد. والدليل على ذلك هو أن كارولين ظلت تأتي لحضور دروسه في إحدى كنائس باريس. وكانت تجلس بين الحضور كمستمع عادي مثلها في ذلك مثل أي شخص آخر. فلماذا كانت تعود؟ هل تفهم في الفكر أو في الفلسفة يا ترى؟ أم أن حنينها إلى هذا الرجل المريض والعبقري أكبر من أن يقاوم؟ لا أحد يستطيع الجواب عن هذا السؤال.

مهما يكن من أمر فإن الجامعات الفرنسية ظلت ترفض طلباته المتكررة لكي يصبح بروفيسوراً. وفي كل مرة كان يُمنَى بالخيبة ويشعر بأن قيمته لم تُقَدَّر ولم تحترم. ولكنه في عام ١٨٤٣ فقد حتى منصبه كمصحح للأوراق، أوراق الامتحانات! وهو منصب متواضع ولكنه كان يؤمّن له مبلغاً من المال. وعندئذٍ استنجد بالفيلسوف الإنكليزي جون ستيوارت ميل، وكان غنياً. فهبَّ بكل شهامة لمساعدته، بل طلب التبرعات من بعض الشخصيات الكبرى في إنكلترا، ثم أرسل له المال المتجمع لكي يعيش عليه حتى مات. إن الناس يعرفون قيمة المفكرين، وما كان ممكناً ترك كونت يموت من الجوع قبل أن يكمل مهمته أو رسالته. وفي عام ١٨٤٤ شهدت حياة فيلسوفنا منعطفاً مهماً على كلا الصعيدين الفكري والحياتي. فبعد أن أسس علم البشرية من خلال كتابه الضخم «دروس في الفلسفة الوضعية». راح يتنطّح للمهمة التالية ألا وهي: تأليف كتاب بعنوان «نظام السياسة الوضعية». وكان يهدف به إلى تأسيس ليس سياسة جديدة فقط وإنما أيضاً دين جديد للبشرية، دين يحل محل اللاهوت المسيحي القديم الذي «أكل وقته» كما يقال. ولكن في هذه الفترة بالذات حصل حادث استثنائي غيَّر مجرى حياته وأثر أكبر التأثير على فلسفته اللاحقة. لقد أثّر عليه إلى درجة كبيرة أن بعضهم راح يتحدث عن كونت الأول، وكونت الثاني. بل راح بعض تلامذته يتراجعون عن تأييده لأنه خان فلسفته الأولى أو تراجع عنها بحسب رأيهم. ما هو هذا الحدث الخيّر



الذي هزّ أوغست كونت هزاً؟ إنه حدث عاطفي بحت أو قصة حب عذرية بالكامل! وبالتالي فمفاجأتنا مع هذا الرجل الغريب الأطوار لم تنته كلياً بعد. فقد التقى صدفة فتاة تصغره بسبعة عشر عاماً ووقع في حبها بشكل صاعق. وكانت بنت عائلة أرستقراطية محترمة وتدعى «كلوتيلد دو فو». وعلى الرغم من أنها كانت ضعيفة الصحة بل مصابة بمرض خطير فقد كان حبه لها جارفاً ويتجاوز كل تفسير. وبعد أن أرسل لها رسائل غرامية مشبوبة أجابته قائلة: «سوف أكون صديقتك إلى الأبد، ولكن صديقتك فقط، ولن يحصل شيء بيننا». وردَّ عليها بأنه يقبل هذا الشرط ولا يطلب إلا ودّها وصداقتها. ولكن هذه الضربة العاطفية غير المتوقعة أثرت على مجرى تفكيره وفلسفته. ففي السابق كان يعتقد بأن العلم الوضعي هو الأعلى والأهم بالنسبة إلى البشرية. ولكنه الآن أصبح يضع العاطفة البريئة فوق العلم وفوق العقل وفوق كل شيء. هذا هو التحول الكبير الذي طرأ على أوغست كونت. لقد قال لها ما معناه: إن كتابي القادم سوف يكون عبارة عن أوبرا ضخمة تعلن الأولوية العليا والاجتماعية للحب الكوني ليس على القوة فقط وإنما أيضاً على العقل.

أتوقف هنا لحظة وأقول بأن الحضارة الأوروبية أو الغربية لو اتبعت خط كونت هذا لما فقدت قلبها أو روحها لاحقاً. فالعلم، والصناعة، والتنظيم، والتقدّم، كلها أشياء مهمة لتأسيس الحضارة بدون شك. وقد أدت بالفعل إلى تأسيس أكبر حضارة تكنولوجية على سطح الأرض. ولكن ليت هذه الحضارة لم تهمل الروح، أو العاطفة، أو القلب، ليتها لم تفرغ نفسها من الحب الكوني الذي دعا إليه أوغست كونت في المرحلة الثانية من حياته الفكرية؛ كنا عندئذٍ قد توصلنا إلى حضارة متكاملة مادياً وروحياً، تكنولوجياً وإنسانياً، قلباً وقالباً. ولكن يبدو أن الكمال ممنوع على هذه الأرض. لو عاملت الحضارة الغربية الشعوب الأخرى بإنسانية لما شهدنا مرحلة الاستعمار مثلاً وكل المآسي الناتجة عنها، ولما كانت الشعوب العربية والإسلامية

لترفض هذه الحضارة أو تنظر إليها نظرة اشتباه وارتياب، ولما كانت حصلت أشياء وأشياء شوّهت هذه الحضارة في نظر شعوب عديدة. فالواقع أن هذه الحضارة تحتوي على أشياء كثيرة إيجابية: كالعقلية المنظَّمة، والمنهجية العلمية، والتفكير العقلاني النقدي، والنظافة في الساحات العامة والشوارع والبيوت وكل شيء، والدقة في التعامل والمواعيد، وتقدّم الطب والعلاج، إلخ... ولكنها فضّلت استخدام القوة مع الآخرين أحياناً من أجل الهيمنة عليهم أو استغلالهم. وهذا ما أساء إلى الجانب الإيجابي والمشرق فيها. فلم يعد الناس يستطيعون التمييز بين إيجابياتها وسلبياتها. وهكذا راحوا يرفضونها جملةً وتفصيلاً. وكان موقفاً متطرفاً بدوره أيضاً، بل ضاراً بالنسبة إلينا. فالتفاعل مع الحضارة، أو مع الأشياء الإيجابية فيها، يبقى هو الطريق الصحيح من أجل تقدم شعوبنا ومجتمعاتنا. مهما يكن من أمر فإن أوغست كونت راح يتخلى عن خط القوة لكي يتبنّى خط الحب، هذا الحب الكوني الذي يشمل البشرية جمعاء. والفضل في ذلك يعود إلى قصة حب شخصية وعذرية طرأت على حياة هذا الفيلسوف المنعزل والمنخرط في بحوثه الوضعية الجافة. وهكذا أصبح صوفياً يمجد القيم المثالية بعد أن كان مشغولاً بتأسيس الحضارة العلمية التكنولوجية فقط: أي حضارة القوة والسيطرة لا على الطبيعة فقط وإنما أيضاً على البشر. لقد استفاق كونت من غفلته وعرف أن هناك قِيَماً أخرى في الحياة غير قِيَم الصناعة والتكنولوجيا والتقدّم المادي. ولكن للأسف فإن الحضارة الغربية لم تتبع كونت الثاني وإنما ظلت متعلقة بكونت الأول. بل اعتبرت أن كونت الثاني خان كونت الأول كما سبق أن قلنا... ولكن ملاحقته لهذه الحبيبة العذرية أزعجت عائلتها فطردوه من المنزل ومنعوه من رؤيتها. وبعد أن دافع دفاعاً مستميتاً عن حقه في التواصل البريء معها سمح له والدها برؤيتها وهي على فراش الاحتضار! وكان منظراً مؤثراً لم ينسه كونت في حياته كلها، أو ما بقي منها. والواقع أنه عاش بعدها عشر سنوات أو أكثر قليلاً.

وخلال هذه السنوات أصبحت ذكراها مقدسة بالنسبة إليه. بل راح يحتفل بها كل عام مع بعض مريديه وأتباعه باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة الوضعية! فمن قال بأن الفلسفة الوضعية لا قلب لها ولا إحساس؟ من قال بأنها كلها ماديات وتكنولوجيات ومنهجيات موضوعية جافة؟ أليست خيانة لأوغست كونت أن نتبع القسم الأول من فلسفته ونهمل الثاني؟ فهل النجاح المادي هو كل شيء في الوجود يا ترى كما يعتقد معظم الغربيين حالياً؟ أم توجد مكانة للحب، للكرم، للتضحية من أجل الآخرين، للعطاء؟ في الواقع إن حب كونت القصير الذي لم يدم أكثر من سنة هو الذي ألهمه حب البشرية بأسرها. وراح يعتبر ذلك جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة الوضعية. ولكن تلامذته تخلّوا عنه بدءاً من تلك اللحظة... وكان في طليعتهم، ويا للأسف، الفيلسوف الإنكليزي جون ستيوارت ميل. فقد كان مادياً صرفاً ولا يعترف بقيمة أخرى غير قيم التقدّم المادي والتكنولوجي. وكان من بينهم أيضاً «ليتري» صاحب القاموس الفرنسي الشهير الذي يحمل اسمه. ولكن «ليتري» حمل عليه أيضاً لسبب آخر وهو: طريقة معاملته القاسية لزوجته السابقة كارولين ماسان. ومعلوم أنها حاولت الاتصال به أكثر من مرة لنسيان الماضي وللحفاظ على نوع من الصداقة ولكنه رفض بإصرار. وقد رد عليها برسالة يقول فيها: «كوني مقتنعة بأن قراري لا رجوع عنه وأني لن أراك أبداً... فعلى الرغم من أنها أصغر منك باثني عشر عاماً فإن ملاكي الحارس كلوتيلد أعطتني عاطفة المحبة التي لم أنلها منك طوال حياتي كلها».

في الواقع أن أوغست كونت كان يبحث طوال حياته عن لحظة حب، عن لحظة صفاء وبراءة وإنسانية، ولكنه لم يجدها. وفجأة تظهر في حياته «كلوتيلد» المريضة وتمنحه هذا الحب المقدس. وكانت الشرارة، وكان الاتصال الروحي العميق الذي يتجاوز الماديات. لم يعد كونت بحاجة إلى أحد بعد اليوم، وسوف يظل يعيش على هذا الحب، أو قل على ذكراه، حتى آخر لحظة من حياته. وبالتالي فليس الحب

الجسدي هو وحده الذي ينقصنا، وإنما أيضاً الحب الروحاني، الحب الإنساني، الحب الذي يتعالى على كل شيء. ولأن الحضارة الغربية نسيت هذه النقطة في أحيان كثيرة فإنها أصبحت حضارة بلا قلب ولا روح ولا إحساس.

أخيراً سوف نقول ما يلي: لقد رفض كونت الانخراط في العمل السياسي المباشر واكتفى بتأسيس «الجمعية الوضعية» التي اتخذت الشعار التالي: النظام والتقدّم. ينبغي تحقيق النظام والتقدّم ولا شيء غيرهما. وقالت بأن هدفها يكمن في العمل من أجل حلول عهد السلطة الروحية الجديد. ثم نشر كتاباً بعنوان «خطاب حول مجمل الفلسفة الوضعية». وكان مكتوباً بشكل شعري ويمثل خلاصة لفلسفته كلها. ويبدو أن حبه العذري لكلوتيلد قد جعله يُشعِر أو يستشعِر أخيراً! ففي السابق كان يكتب بشكل موضوعي جاف، أي بارد وردي، وأما الآن فقد أصبح ينشد القصائد!.. وهذا الكتاب أعجب كثيراً السياسي الفرنسي الشهير جول فيري الذي لعب دوراً كبيراً في تطبيق الفلسفة الوضعية على فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر. ومعلوم أنه هو مؤسس المدرسة العلمانية المجانية الإجبارية في فرنسا. وهو الذي قضى على الأمية. وفي هذا الكتاب الشعري يحدّد أوغست كونت مفهوم دين البشرية لأول مرة. ويقول بضرورة وجود سلطة روحية تقف في مواجهة السلطة المادية. ثم راح التوجه الديني للفلسفة الوضعية يتزايد أكثر فأكثر كلما تقدّم كونت في العمر. وراح يعتقد بضرورة وجود إدارة روحية تشرف على المجتمع بعد انهيار المسيحية أو انحسار تأثيرها بسبب التنوير والثورة الفرنسية. وقال بما معناه: على أنقاض العصر اللاهوتي ينبغي أن تنهض سلطة روحانية جديدة لكي تحكم المجتمع والرأي العام. وهذه السلطة الروحانية ينبغي أن تحل محل السلطة البابوية على رأس الغرب. وهدفها جمع الشعوب الأوروبية، بل أكبر قدر ممكن من الأمم الأخرى، في ظل التواصل الأخلاقي العالي المستوى.





أصوات الحرية
الكتاب الملتزمون في القرن التاسع عشر

شكّل القرن التاسع عشر فرنسا الحديثة. ففي ذلك العصر جرت المعارك الفكرية والسياسية الأكثر ضراوة حول مسائل أساسية: كعلاقة الدين بالدولة، وحرية الصحافة، والتعددية الحزبية والسياسية، وحق التصويت العام، وسوى ذلك. هذا دون أن ننسى كومونة باريس وبدايات الحركة الاشتراكية الفرنسية عام ١٨٧١ حين اندلع صراع طويل وعنيف بين القوى العمالية والبروليتارية من جهة والقوى البورجوازية والرأسمالية من جهة أخرى.

عن ذلك العصر ومعاركه الفكرية والأدبية يتحدث الكتاب الضخم الذي ألفه المؤرخ الفرنسي ميشيل وينوك تحت عنوان: «أصوات الحرية، الكتاب الملتزمون في القرن التاسع عشر»[١].

ذلك القرن الذي تلا اندلاع الثورة الفرنسية وشهد خضات ثورية عديدة وصراعات حامية بين شقي فرنسا الأساسيين: الملكي الكاثوليكي من جهة، والجمهوري العلماني من جهة أخرى، أو بين الجناح المحافظ والجناح الليبرالي المتعلق بالليبرالية، أي بفلسفة الحرية في المجال الديني والسياسي والاقتصادي.

ويرى المؤلف أن فرنسا شهدت بين عامي ١٨١٥ تاريخ سقوط نابليون و١٨٨٥

---

(1) *Les voix de la liberté: Les écrivains engagés au XiXe siècle*, Michel Winnock. Seuil. Paris.
أصوات الحرية: الكتاب الملتزمون في القرن التاسع عشر، ميشيل وينوك، سوي، باريس.

تاريخ إعلان الجمهورية الثالثة تتابع عدة أنظمة سياسية. فقد كانت فترة مضطربة جداً وحافلة بالأحداث لأن القديم لم يكن قد مات بعد والجديد لم يُولد فعلاً بعد. كانت فترة متأرجحة قبل أن ينتصر النظام الجمهوري نهائياً على النظام الملكي وتترسخ أقدام الجمهورية الخامسة التي أسسها الجنرال ديغول عام ١٩٥٨ والتي لا يزال الفرنسيون يعيشون في ظلها حتى الآن.

ويرى البروفيسور ميشيل وينوك أن الأدباء والمفكرين انخرطوا في كل هذه المعارك التي هزّت فرنسا على مدار القرن التاسع عشر ولم يعيشوا منعزلين في برجهم العاجي. فقد شاركوا في الاجتماعات السياسية إما في هذا التيار وإما في ذاك، وأسسوا الجرائد والمجلات للدفاع عن أفكارهم، وخاضوا المعارك الثقافية بعضهم ضد بعض عندما انقسموا إلى يمينيين ويساريين أو قبل ذلك إلى ملكيين وجمهوريين، أي كاثوليكيين وعلمانيين. وكانوا ينخرطون سياسياً عن طريق مقالاتهم الحامية التي ينشرونها في الصحف. وكثيراً ما أدّت مقالة واحدة إلى إيداع صاحبها السجن، أو إجباره على المنفى ومغادرة البلاد، ففي ذلك الوقت لم تكن حرية الصحافة قد ترسخت بعد. ومن أشهر المنفيين ڤيكتور هيغو الذي غاب عن باريس مدة خمسة عشر عاماً أو يزيد بسبب معارضته لحكم الإمبراطور نابليون الثالث. ومعلوم أنه هجاه بكتاب عنيف يدعى: «نابليون الصغير» وذلك تمييزاً له عن عمّه نابليون الكبير، أي نابليون بونابرت الحقيقي صاحب الأمجاد والمعارك الشهيرة. وقد صودر الكتاب في بلجيكا حيث نشر وذلك بعد أن مارست الحكومة الفرنسية ضغوطها على بروكسل. ولم يتجرأ ڤيكتور هيغو على وضع قدمه في فرنسا إلا بعد سقوط نابليون الثالث. عندئذٍ عاد ظافراً مظفراً إلى باريس حيث احتفل به الفرنسيون بصفته رمزاً لأمجادهم الأدبية والفكرية.

وأحياناً كان الأدباء ينخرطون في معترك السياسة فيصبحون نواباً أو وزراء كما حصل للشاعر الرومانطيقي الكبير لامارتين صديق ڤيكتور هيغو ومن أبناء جيله أو أكبر

منه بقليل. ومن أشهر الكتّاب الذين يتوقف عندهم المؤلف: ستندال الذي أصبح قنصلاً لفرنسا في إيطاليا. وهو من أشهر الروائيين الفرنسيين في القرن التاسع عشر. وتعتبر روايته «الأحمر والأسود» من روائع الأدب العالمي. كما يتوقف عند بلزاك عملاق الرواية الفرنسية والذي انخرط في الأحداث الجارية عن طريق تأسيس «المجلة الپاريسية» التي لم تدم طويلاً. ويتحدث المؤلف عن الألمان الكبار الذين استقروا في پاريس لفترة من الزمن من أمثال كارل ماركس، والشاعر الكبير هنريش هاينه، وكذلك يتحدث عن مواقف الحكومة العدائية من ديوان بودلير «أزهار الشر» ورواية فلوبير «مدام بوفاري».

ومعلوم أن كلا الكاتبين قُدّما للمحاكمة في پاريس بتهمة الخروج على الأخلاق الحميدة والإساءة إلى الدين في هذين الكتابين اللذين أصبحا في ما بعد مفخرة الآداب الفرنسية. وقد اضطر بودلير إلى دفع غرامة مالية وسحب بعض القصائد من ديوانه وبالأخص تلك التي يسخر فيها من القديس بطرس وبعض العقائد المسيحية الأكثر شعبية. وأما فلوبير فقد توسطت له ماتيلد أخت الإمبراطور فنجا بجلده من المعاقبة، وكان حظه أفضل من حظ بودلير. ولكنه اضطر مثله إلى حذف بعض المقاطع من روايته، والتي أعيدت إليها لاحقاً كما حصل لديوان بودلير.

ويتحدث المؤلف عن ڤيكور هيغو في ثلاثة أو أربعة فصول. ومعلوم أن صاحب كتاب «البؤساء» شغل القرن التاسع عشر كله، مثلما شغل ڤولتير القرن الثامن عشر، ومثلما سيشغل سارتر القرن العشرين. وهؤلاء هم أشهر أدباء فرنسا على مدار القرون الثلاثة المنصرمة. نقول ذلك على الرغم من كثرة ما أنجبته فرنسا من عبقريات أدبية أو فلسفية.

ثم يتوقف الپروفيسور ميشيل وينوك عند الفيلسوف أوغست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية التي انتشرت في فرنسا وكل أنحاء أوروبا وسيطرت على الجامعات لفترة طويلة. ويتوقف أيضاً عند أرنست رينان والضجة الكبيرة التي أحدثها بعد أن نشر

كتابه عن «يسوع المسيح» من وجهة نظر تاريخية محضة. فقد صدم المؤمنين المحافظين كثيراً عندئذٍ واضطر إلى تعليق دروسه في الكوليج دو فرانس بل الاختفاء عن الأنظار لفترة من الزمن بعد أن أصبح مُهدداً بالقتل من قبل الأصوليين الكاثوليكيين.

وهناك وقفات أخرى عديدة وممتعة عند كبير أدباء فرنسا: شاتوبريان الذي كان بمثابة المثل الأعلى لڤيكتور هيغو. ومعلوم أنه سبقه بجيل واحد، وكان ڤيكتور هيغو معجباً به جداً في شبابه الأول. وهو القائل الجملة الشهيرة: إما أن أكون شاتوبريان وإما لا شيء!! وقد كان. (ولِد شاتوبريان عام ١٧٦٨ وڤيكتور هيغو عام ١٨٠٢).

يقول المؤلف في المقدّمة العامة للكتاب حيث يبلور مشروعه الكبير: من المعلوم أن الثورة الفرنسية جعلت من الحرية أول حق من حقوق الإنسان. فشعارها لا يزال منقوشاً على المباني الرسمية الفرنسية حرية، مساواة، إخاء. ولكن الثورة فشلت في تجسيد هذه الحرية بشكل مؤسساتي أو ترسيخها في العادات والتقاليد الفرنسية. ولولا سيف بونابرت لربما ضاعت الثورة كلياً. ولكن بونابرت الذي أنقذ الثورة من انقلاب أنصار النظام الملكي السابق راح يصادرها لنفسه ويشكل نظاماً دكتاتورياً ينتهك أول مبدأ من مبادئ هذه الثورة: الحرية!

وبعد سقوط «النسر» كما يلقبونه وعودة النظام الملكي إلى البلاد بمساعدة كل عروش أوروبا وملوكها الحاقدين على نابليون لم تمت فكرة الحرية. صحيح أنه لم يكن لها زعيم يتحدث باسمها، ولكنها كانت تشكل حركة سرية متفشية بشكل ضمني داخل أوساط الشعب والمثقفين على وجه الخصوص. ولم يعد أحد يستطيع أن يقتلعها من جذورها بعد أن زرعت بذرها في الأرض الفرنسية عام ١٧٨٩.

وحزب الحرية لم يكن منظماً على طريقة الأحزاب التقليدية، وإنما كان مشكّلاً من خليط من البشر والشخصيات. وأولئك الذين يشكّلونه ما كانوا سياسيين محترفين وإنما أدباء وشعراء وفلاسفة وصحفيين ومبدعين: أي خيرة عقول فرنسا في ذلك



الزمان. وهؤلاء هم أحوج الناس إلى حرية التعبير. ولذلك دافعوا عن الحرية وخاطروا أحياناً بأنفسهم من أجلها. وذلك لأن الحرية شرط ضروري لتفتّح الإبداع والمواهب.

فما معنى الكتاب بدون حرية؟ ما معنى الصحافة إذا كان سيف الرقابة مصلتاً على رأسك؟ وهل تستطيع أن تبدع بدون حرية؟ ولكن بعض الكتّاب المحافظين إن لم نقل الرجعيين ما كانوا بحاجة إلى حرية في الواقع. فقد كانوا يدافعون عن النظام الملكي القديم القائم على الهيبة والطاعة لا على التمرد والحرية. وكانوا يكرّسون أقلامهم لخدمته وتبجيله بالإضافة إلى تبجيل العقائد التقليدية المسيحية المرتبطة به.

والصراع بين هذين التيارين هو الذي يشكل لحمة هذا الكتاب. وعندما استلم نابليون بونابرت السلطة عام ١٨٠٠ حاول أن يجذب المثقفين الكبار إليه لأنه كان يعرف أن أقلامهم لا تقل أهمية عن سيوف جنرالاته وقادة جيشه. فالكلمة أخطر من الرصاصة إذا ما صدرت عن كاتب موهوب يعرف كيف يكتب. وإذا ما كتبوا ضده فإنهم يهدمون مشروعيته ويشوهون سمعته في أوساط عديدة راقية، إن لم يكن في أوساط الشعب عموماً.

وقد عرف نابليون كيف يستخدم معهم العصا والجزرة لكي يظلوا تحت طاعته. ولكن بعضهم بعد أن تقرب منه تمرّد عليه. نذكر من بينهم شاتوبريان، ومدام دوستال، وبنيامين كونستان وآخرين. ثم تمردوا أكثر على النظام الرجعي الذي حلّ بعد سقوط نابليون عام ١٨١٥ في معركة واترلو الشهيرة وأسر الإنكليز له وإرساله إلى جزيرة القديسة هيلانة. وعندئذٍ عاد الملك لويس الثامن عشر إلى حكم فرنسا. والتفّ حوله كل الكتّاب الرجعيين والأصوليين المسيحيين المعادين للثورة الفرنسية ومبادئها. ولكنه لم يستطع أن يعود بفرنسا إلى العهد القديم بشكل كامل. لماذا؟ لأن الفرنسيين بعد أن تعودوا بعض المكتسبات ودفعوا ثمنها من دمائهم أثناء الثورة الفرنسية ما كانوا مستعدين للتراجع عنها. ومن أهم هذه المكتسبات المساواة الرسمية بين المواطنين،



كل المواطنين. فلم يعد هناك ابن ست وابن جارية أو ابن الشعب وابن الباشوات والنبلاء الإقطاعيين. أصبح الجميع فرنسيين متساوين في الحقوق والواجبات أمام مؤسسات الدولة.

ثم يردف المؤلف قائلاً:

وبالتالي فالعودة إلى النظام الملكي السابق ذي الحق الإلهي والمطلق الصلاحيات أصبحت مستحيلة بعد أن ذاق الشعب الفرنسي طعم المساواة والحرية وبعد أن دفع ثمنها غالياً وخضّب شوارع باريس بدمه من أجلهما.

هذا يعني أن الفرنسيين إذا كانوا قد قبلوا عودة الملك لويس الثامن عشر إلى الحكم فإن ذلك كان على أساس أنه حكم ملكي دستوري لا ملكي إطلاقي أو استبدادي. والسلطة الملكية أصبحت محصورة ومحددة جيداً في وثيقة الدستور. وهذه الوثيقة تنص على المساواة بين الفرنسيين أمام القانون، وعلى الحرية الفردية، وبالأخص الحرية الدينية. فالكاثوليكي لم يعد مواطناً من الدرجة الأولى وبقية الناس مواطنين من الدرجة الثانية. هذا عهد مضى وانقضى. أصبح الجميع مواطنين على قدم المساواة سواء أكانوا ينتمون إلى مذهب الأغلبية (الكاثوليكي) أم إلى مذهب الأقلية (البروتستانتي) أم حتى إلى أديان أخرى غير مسيحية كاليهود مثلاً.

وهذا الإنجاز الذي حققته الثورة الفرنسية لا يمكن التراجع عنه، من حيث المبدأ ولكن في الواقع حصل بعض التراجع. فحتى في زمن نابليون حصل تراجع بسيط عندما اضطر الإمبراطور إلى أن يسجّل في الدستور العبارة التالية: إن المذهب الكاثوليكي هو دين أغلبية الفرنسيين. وقد اعترض البروتستانتيون على ذلك ولكنه لم يستمع إليهم، فضغط الحزب الكاثوليكي كان كبيراً.

ثم ازداد التراجع درجة إضافية بعد مجيء عهد الملك لويس الثامن عشر عندما قالوا في الدستور بأن المسيحية في مذهبها الكاثوليكي هي دين الدولة! ولكن يُسمح لجميع



المواطنين الآخرين بأن يمارسوا طقوسهم وشعائرهم إذا لم يكونوا كاثوليكيين. ولم يعودوا يلاحقونهم كما كانوا يفعلون أثناء النظام الملكي القديم السابق على الثورة الفرنسية.

وسوف تظل فرنسا متذبذبة حول هذه النقطة حتى يتم فصل الكنيسة عن الدولة عام ١٩٠٥. وعندئذٍ ما عاد الدستور ينص على أن دين الدولة هو الدين المسيحي أو المذهب الكاثوليكي. ولم يعد دين رئيس الدولة مذكوراً في الدستور. عندئذٍ أصبح الانفصال كاملاً بين الدين والدولة. بمعنى آخر فإن الدولة العلمانية أصبحت تعامل جميع الأديان والمذاهب الموجودة في البلاد على قَدَمِ المساواة سواء أكانت ديانات أكثرية أم أقلية. وأصبحت تنظر إلى جميع المواطنين بصفتهم متساوين تماماً أياً تكن أصولهم العقائدية أو المذهبية. ولكن قبل أن يتحقق ذلك كم خاض الفرنسيون من معارك هائجة بعضهم ضد بعض! وهذه المعارك هي التي سجلتها لنا كتب ڤيكتور هيغو وأشعاره، وكذلك كتب أرنست رينان، وإميل زولا، وأوغست كونت، وعشرات غيرهم.

إلى المشكلة الدينية أو الطائفية، كانت في الدستور مادة تنص على ما يلي: حرية التعبير مضمونة للشعب الفرنسي. بمعنى أنه يحق لأي فرنسي أن ينشر أفكاره ويطبعها بشرط ألا ينتهك القوانين وألا يتجاوز الحدود في ممارسة حريته.

وهنا حصلت معركة بين الكتّاب والصحفيين الليبراليين من جهة، والكتّاب المحافظين والسلطة الحاكمة من جهة أخرى. والتحق بالصحفيين كل الكتّاب والشعراء الرومانطقيين الذين تحرروا من أصولهم الكاثوليكية وولاءاتهم الملكية.

وقد اندلعت ثورة ١٨٣٠ التي أطاحت حكم الملك شارل العاشر من أجل الدفاع عن حرية الصحافة بالدرجة الأولى. فهذا الملك كان محافظاً جداً إن لم نقل رجعياً. وقد أراد تسليط سيف الرقابة على كل الجرائد والمطبوعات، فاندلعت ثورة



عـارمـة في وجـهــه اضطرتـه إلــى الـهـرب مـن الـبـلاد.

ألم نقل بأن الشعب الفرنسي بعد أن ذاق طعم الحرية ما عاد قادراً على التخلي عنها أو التضحية بها؟

ويردف البروفيسور ميشيل وينوك قائلاً: بعدئذٍ حصل انقسام جديد داخل المجتمع الفرنسي. في السابق كان الانقسام الأساسي هو بين الملكيين الكاثوليكيين والجمهوريين العلمانيين. هذا هو الانقسام العريض والأساسي، وقد ظل مستمراً. ولكن انضاف إليه انقسام جديد داخل التيار الليبرالي الجمهوري نفسه هو بين البورجوازيين والاشتراكيين.

وبدءاً من تلك اللحظة اندلع صراع عنيف اخترق كل تاريخ فرنسا الحديث حتى وصول فرانسوا ميتران والاشتراكيين مع الشيوعيين إلى السلطة عام ١٩٨١. ومعلوم أن السلطة قبل ذلك كانت دائماً في يد اليمين ما عدا فاصلاً قصيراً: حكومة الجبهة الشعبية عام ١٩٣٦.

والواقع أن التصنيع أدّى إلى ظهور طبقة بروليتارية رثّة وشبه معدمة. وكان أرباب العمل يعاملونها معاملة العبيد. فساعات العمل الأسبوعي كانت تتجاوز الثمانين ساعة! (الآن لا تتجاوز الخمس وثلاثين ساعة). ولم يكن هناك يوم عطلة واحد. كل هذا الاستغلال أدّى إلى ظهور الحركات الاشتراكية التي حاولت المصالحة بين العدالة والحرية كما فعل برودون مثلاً. ومعلوم أن ماركس اعتمد عليه لاحقاً واستفاد من أفكاره على الرغم من أنه انتقده وأراد تجاوز نواقص نظريته.

وبالتالي فالمسألة الثانية التي سيطرت على مفكري فرنسا كانت هي التالية: كيف يمكن أن نصالح النظام الجمهوري الجديد مع الحركة الاشتراكية؟ أو كيف نصالح العدالة مع الحرية؟ أو كيف نحقق العدالة بدون أن نضحي بالحرية. أما المسألة الأولى فهي تخص كما أشرنا إلى ذلك مراراً وتكراراً: مسألة الصراع بين الكاثوليكيين

والعلمانيين، أو بين الجمهوريين والملكيين، أي باختصار فصل الدين عن الدولة ومعاملة جميع المواطنين على قدم المساواة أياً يكن أصلهم وفصلهم أو دينهم ومذهبهم، ثم السماح بوجود مواطنين غير مؤمنين على الإطلاق ولا يؤدون أية طقوس أو شعائر ومع ذلك فهم يتمتعون بحقوق المواطنية كافة. وهكذا أصبح كل متديّن مواطناً بالضرورة ولكن ليس كل مواطن متديناً يؤدي الطقوس والشعائر بالضرورة. أصبحت مسألة التدين مسألة شخصية تخص العلاقة بين الإنسان وربه فقط ولا علاقة للآخرين بها. وهذه هي أكبر قطيعة روحية وفكرية جاءت بها الحداثة. فلم يعد سيف الأصوليين المسيحيين مسلطاً على رؤوس الناس.

في ما بعد سوف تتغلب المسألة الاجتماعية أو الطبقية على المسألة الدينية بعد أن وجدت هذه الأخيرة لها حلاً نهائياً عام ١٩٠٥ عندما تم فصل الدين عن الدولة رسمياً. أما مسألة الصراع بين الأحزاب البورجوازية والأحزاب الاشتراكية أو الشيوعية فلم تجد لها حلاً مرضياً حتى الآن على الرغم من أن التوترات الإيديولوجية خفت في فرنسا مؤخراً بسبب ارتفاع مستوى معيشة الطبقة العاملة والطبقات الوسطى. وبالتالي فلم يعد الحزب الشيوعي قوياً لكي يهدد الرأسمالية الفرنسية بالانهيار. وأما الاشتراكيون فأصبحوا اشتراكيين ديمقراطيين لا يختلفون عن أحزاب اليمين (أي حزب شيراك وفرانسوا بايرو) إلا في بعض النقاط.

ويضيف المؤلف قائلاً: ولكننا نتحدث عن القرن التاسع عشر لا عن القرن العشرين. وفي ذلك الوقت كان التفاوت الطبقي صارخاً بين من يملكون ومن لا يملكون. وكان الجوع من نصيب العمال وعائلاتهم.

ويقال بأن ڤيكتور هيغو تحوّل من يميني إلى يساري أو بالأحرى من ملكي إلى جمهوري إذا ما استخدمنا لغة ذلك الزمان عام ١٨٤٨. وقد طرأ عليه هذا التحول بعد أن رأى أحوال عمال المناجم في شمال فرنسا كيف تعيش عائلاتهم فأصيب بصدمة.



وراح يحقد منذ ذلك الوقت على الطبقة البورجوازية الفرنسية التي تستغلهم. وبعدئذٍ ألَّف روايته الشهيرة: البؤساء.

في ذلك الوقت ما كان العامل الفرنسي يحظى بالضمان الاجتماعي أو الضمان الصحي كما هو عليه الحال الآن. وكان يفقد كل شيء ويموت من الجوع هو وعائلته إذا ما أصيب بحادث في العمل، أو إذا ما سرّحوه من وظيفته. وما كان يتمتع بيومي عطلة في الأسبوع السبت والأحد ولا كذلك بعطلة مدفوعة سنوياً لمدة شهر كما هو حاصل الآن. وما كان هناك تقاعد ولا من يحزنون. كل هذه المكتسبات التي نذكرها تحققت بفضل النضال النقابي والشيوعي والاشتراكي والعمالي على مدار المئة سنة الماضية.

ولكن لنعد الآن إلى القرن التاسع عشر فلا ينبغي أن نستبق الأمور. لنعد إلى نضالات الكتّاب والصحفيين من أجل حرية التعبير والنشر. ومن أجل حقوق العمال والمضطهدين. لنعد بشكل خاص إلى تلك المعركة الأولى التي لا ينبغي أن ننساها بين الملكيين والجمهوريين، أو بين المحافظين والليبراليين. فعندما وصل نابليون الثالث إلى سُدّة الحكم عام ١٨٥١ علّق الحريات مباشرة وأعلن النظام الإمبراطوري الاستبدادي وأقام تحالفاً جديداً بين السلطة السياسية والسلطة الدينية عن طريق استمالة الكنيسة الكاثوليكية إلى صفه. وكان يعلم أن وزنها لا يزال كبيراً وتأثيرها على عامة الشعب لا يزال ضخماً.

ثم يردف المؤلف قائلاً:

صحيح أنه كان يوجد تيار ليبرالي داخل الكنيسة الكاثوليكية ولكنه كان أقلية بالقياس إلى التيار الأصولي. والمقصود بالتيار الليبرالي المسيحيون العقلانيون والمستنيرون الذين لا يؤمنون بشكل أعمى كالعامة والأميين والجهلة وإنما عن بصيرة وفهم. أما الأصوليون فكانوا هم الأكثرية. وكانوا يحقدون على العالم الحديث وعلى



الليبرالية أو الحرية ويطلقون الفتاوى الدينية بإدانتهما. ولذلك انخرط ڤيكتور هيغو في معركته مع رجال الدين وظل يحقد عليهم حتى مات. وعندما فتحوا وصيته بعد موته وجدوا فيها العبارة التالية: أؤمن بالله لا بالمذاهب المتناحرة ولا برجال الدين! وعندما جاء مطران باريس للتعزية بوفاته ردّوه عن الباب تنفيذاً لوصية الشاعر الكبير، ولم يسمحوا له بالدخول. ومعلوم أنه جرت له جنازة وطنية شاركت فيها كل فرنسا بالملايين. لقد ظلّ يكره رجال الدين ويعتبرهم سبب تخلف فرنسا وانقسامها ومصائبها. فقد كانوا متصلبين في تفسيرهم للعقيدة المسيحية ولا يسمحون بأي تطوير أو تفسير جديد لها.

يقول ميشيل وينوك:

ينبغي العلم بأن المسألة الدينية كانت مشكلة المشاكل بالنسبة إلى القرن التاسع عشر، وكانت في صلب كل المناقشات الفلسفية والسياسية، ونادراً ما يجتمع مثقفان فرنسيان آنذاك دون أن يتحدثا عنها أو يخوضا النقاش فيها.

صحيح أن العلم انتصر في ذلك العصر على الدين. وصحيح أن نيتشه أعلن موت الدين في تلك الفترة بالذات. وصحيح أن تقدّم الصناعة والتكنولوجيا أقنع الناس بالتخلي عن الدين وإعطاء ثقتهم للعلم القادر على حل كل مشاكلهم وتحسين أوضاعهم المعيشية.

ولكن ينبغي العلم بأن الدين كان لا يزال موجوداً في الساحة، وأن رجال الدين ما كانوا قد فقدوا كل تأثيرهم على الشعب. والدليل على ذلك أن المرشحين للانتخابات كانوا يتوسلون إليهم ويطلبون تأييدهم أو الظهور معهم علناً في الشارع لكي يصوّت الناس لهم. فالدين لم يكن يقدّم تفسيراً للعالم ولغاياته النهائية فقط، ولم يكن عزاءً لأولئك الذين يقتربون من حافة الموت فحسب، وإنما كان أيضاً الأساس الصلب للهوية الجماعية الفرنسية، وكان جامع وحدتها. ثم جاء التنوير والثورة الفرنسية لكي

يدمرا أسس الأصولية المسيحية بدون أن يتوصلا إلى بلورة عقيدة جديدة قادرة على الحلول محلها.

ثم إنه ليس من السهل أن ينسى الناس عقيدة آبائهم وأجدادهم المتوارثة منذ مئات السنين. ولذلك فإن المثقفين أحسوا بالفراغ الروحي بعد انحسار المسيحية وحلول فلسفة التنوير والعلم والعقلانية محلها. وحاول بعضهم أن يبلور بديلاً منها. وهكذا كثرت المشاريع الدينية أو الروحية.

فالفيلسوف سان سيمون دعا إلى بلورة مسيحية جديدة تنهض على أنقاض المسيحية القديمة التي لم تعد تقنع المثقفين كثيراً.

وأما تلميذه الفيلسوف أوغست كونت فقد دعا إلى تشكيل دين جديد للبشرية: أي دين فلسفي يتجاوز المسيحية ويكون صالحاً لكل البشر وليس للمسيحيين فقط. وأما الشاعر لامارتين فقد دعا إلى تشكيل كاثوليكية جديدة غير الكاثوليكية السابقة المتعصبة والمنغلقة على ذاتها أكثر من اللزوم (أصولية). وأما ڤيكتور هيغو فدعا إلى تشكيل دين روحاني وعقلاني ولكن بدون رجال دين! وربما بدون طقوس أو شعائر.

هذا لا يعني بالطبع أن الأصولية المسيحية كانت قد انتهت أو زالت! بل على العكس. لقد كانت لا تزال قوية وتستطيع أن تضرب إذا ما أتاحت لها الظروف ذلك. وأكبر دليل على ما نقول ما حصل للفيلسوف أرنست رينان صاحب كتاب «مستقبل العلم» والشخص الذي خاض مناظرة شهيرة مع جمال الدين الأفغاني عن الإسلام والعلم.

ففي عام ١٨٦٢ وبالتحديد في ٢٢ شباط/فبراير من ذلك العام ألقى البروفيسور أرنست رينان درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس. وكان ذلك أمام شخصيات فرنسية كبرى بالإضافة إلى الطلبة والجمهور العام. وفجأة لفظ رينان هذه العبارة: «يسوع، هذا الإنسان العظيم الذي لا يضاهى». وكانت بمثابة القنبلة الموقوتة التي



أشعلت القاعة كلها. فقد نهضت الشخصيات الدينية محتجة على ما قاله رينان. فالمسيح في نظر المسيحيين ليس إنساناً وإنما هو إله أو تجسيد لله.

وبعد انتهاء الدرس مباشرة خرجت مظاهرة كبيرة في منطقة الحي اللاتيني ونزلت إلى شارع السان ميشيل مهددة ومتوعدة. واعتبرت أن كلام رينان هو كفر وزندقة وخروج على الدين المسيحي لأنه لا يعترف بألوهية المسيح. وصحيح أنه يعترف بعظمته وأنه أعظم شخص على وجه الأرض ولكنه يقول بأنه بشر. ويقال بأن بعض الأصوليين مرّوا على بيته وسألوا عنه. وكان ذلك إيذاناً بنيّتهم اغتياله.

وعندئذٍ علّقت الحكومة فوراً دروسه في الجامعة إلى أجل غير مسمّى. واختفى أرنست رينان عن الأنظار لفترة من الزمن. وهذا هو جزاء كل من تسوّل له نفسه أن يناقش العقائد الدينية المسلّم بها أو يضعها على محك التساؤل والنقد التاريخي. والشيء الذي أزعج رجال الدين المسيحيين أكثر من غيره هو أن رينان كان من جماعتهم، بل درس علم اللاهوت في الأديرة لكي يصبح راهباً مثلهم! ولكنه تخلى عن ذلك في ما بعد عندما اكتشف العلم الحديث والفلسفة وشغف بهما. وبالتالي فالعدو منهم وفيهم. وهذا ما لا يمكن احتماله.

فما الذي حصل حتى وصل رينان إلى هنا؟ ولماذا ترك الدير والمعاهد المسيحية التقليدية ورفض أن يصبح راهباً؟



ڤيكتور هيغو
شاعر البؤساء والمدافع عن الحريات والتقدّم

١ ـ ڤيكتور هيغو ومعاصروه

لم يحظ كاتب فرنسي، ولا غير فرنسي ربما، بالتمجيد والتعظيم في حياته وبعد مماته كما حظي ڤيكتور هيغو. فهو لم يكن شاعراً ملعوناً أو منبوذاً على طريقة بودلير، أو فيرلين، أو رامبو. وإنما عاش معززاً مكرّماً حتى عندما كان منفياً لمدة عشرين سنة تقريباً. وتسلّم أعلى المناصب في مجلس النواب، ومجلس الشيوخ، والأكاديمية الفرنسية. وكان الناس يحيّونه عندما يمر في الشارع صارخين: يحيا ڤيكتور هيغو! وهذا ما لم يحظ به إلا الرؤساء والزعماء الكبار من أمثال ناپليون أو شارل ديغول.. وعندما مات عن عمر يتجاوز الثالثة والثمانين عاماً توقفت الحركة في فرنسا كلها، وانهالت البرقيات من كل حدب وصوب، ونزل الناس إلى الشوارع بالملايين... وحتى في إيطاليا أوقف مجلس الشيوخ جلساته وحيّاه رئيسه بالبرقية التالية: إن موت ڤيكتور هيغو لا يمثّل حداداً لفرنسا فقط وإنما للعالم المتحضر كله.. ونظمت له مراسم تشييع رسمية ومهيبة شارك فيها رئيس الجمهورية والوزراء وكبار شخصيات الدولة، وذلك قبل أن يدفن في مقبرة العظماء في البانتيون وسط العاصمة الفرنسية. وعندما فتحوا وصيته وجدوا فيها مكتوباً الكلمات البسيطة التالية:

«١ ـ أعطي خمسين ألف فرنك إلى الفقراء.

٢ ـ أتمنى أن أنقل إلى المقبرة في تابوت الفقراء.

٣ ـ أرفض تأبين كل الكنائس ورجال الدين، وأطلب صلاة من كل الناس.
٤ ـ أؤمن بالله.
ڤيكتور هيغو»

وقد سعدت جرائد اليسار لأن عائلة الفقيد تقيّدت بوصيّته. وكتبت جريدة «الجمهورية» الفرنسية الصغيرة تقول بهذه المناسبة: «إن الهيمنة على العقول أفلتت من يد الكهنوت المسيحي. فالمثقفون الكبار الذين لا يزالون متواصلين مع رجال الدين أصبحوا قليلين جداً. وأما أولئك الذين يعيشون بمنأى عنهم فقد زاد عددهم وأصبحوا لا يعدّون ولا يحصون..». وأما جريدة «الفيغارو» التي تمثل اليمين الفرنسي فقد كتبت تقول: «لا يوجد مجد أدبي يوازي مجده. وحده ڤولتير يُشبَّه به. ولكن ڤولتير كان يسود على صُعد أخرى. وقد قالوا عنه بأنه كان الثاني في كل المجالات والأنواع الأدبية. وأما ڤيكتور هيغو فكان الأول في كل نوع.. إنه بالنسبة إلينا يمثل دانتي وبيترارك ولوتاس وأريوست مجتمعين بالنسبة إلى إيطاليا..».

من المعلوم أن الذكرى المئوية الأولى لموت ڤولتير صادفت عام ١٨٧٨. وبهذه المناسبة اندلعت الصراعات من جديد بين الجمهوريين والملكيين، وبين العلمانيين ورجال الدين. ولكن ڤيكتور هيغو وقف وألقى خطاباً مهماً صالح فيه بين ڤولتير والإنجيل. وكانت فرنسا كلها تحبس أنفاسها وتنتظر ماذا سيقوله. وإليكم فحواه: «إن الكلام الإنجيلي يكمله الكلام الفلسفي. ولا تعارض بين العلم والدين. فروح العلم ابتدأت أولاً ثم جاءت بعدها روح التسامح. لنقل هذا الكلام بكل إجلال واحترام: يسوع بكى، وڤولتير ابتسم. ومن هذه الدمعة الإلهية وتلك الابتسامة البشرية صُنِعت حلاوة الحضارة الحديثة... ولكن بالإضافة إلى ڤولتير هناك الفلاسفة الآخرون. وهؤلاء الكتّاب الكبار لم يموتوا لأنهم خلّفوا لنا روحهم: أي الثورة الفرنسية».

هكذا عبّر ڤيكتور هيغو عن إيمانه بالتقدّم، تقدّم البشرية نحو الأمام. وفي الوقت نفسه انحنى أمام روحانية الدين وعظمة الدين إذا ما فُهم بشكل صحيح. وهكذا أصلح بين السماء والأرض، بين الدنيا والآخرة. ولكن مطران أورليان وهو أحد كبار رجالات الدين في فرنسا ويدعى «دوبانلوب» راح يحتج على رثاء ڤولتير بهذا الشكل التمجيدي الزائد عن الحد. وقد أرسل إلى ڤيكتور هيغو رسالة يحتج فيها على ذلك. فرد عليه الشاعر قائلاً بأنه يرفض أن يتلقى دروساً من الكنيسة «التي قدّمت الصلوات للديكتاتور نابليون الثالث! ففي ظل هذا الرجل انهار القانون، والشرف، والوطن. وقد دام ذلك تسعة عشر عاماً. وفي أثناء ذلك كنت أنت في قصر الكنيسة. وكنتُ أنا في المنفى خارج الوطن. وبالتالي فإني أعرفكم يا رجال الدين جيداً»..

وهكذا أصبح ڤيكتور هيغو في أواخر حياته الضمير الحيّ لفرنسا. أصبح بطل الحريات والمدافع عن الفقراء والمقموعين. ولكن الجيل الجديد من الكتّاب أخذ يتمايز عنه ويرفض وصايته، معلناً بذلك نهاية الرومنطيقية كحركة أدبية، وكذلك نهاية الغنائية العاطفية إن لم نقل الميوعة العاطفية. صحيح أن ڤيكتور هيغو عظيم ولكنه «أكل وقته» كما يقال، وقد آن الأوان لتجاوزه.

في ٢٥ شباط/فبراير من عام ١٨٨٢ قام رئيس الوزراء جول فيري بزيارة إلى منزل ڤيكتور هيغو لكي يقدّم له هدية باسم الحكومة. وقد صادف ذلك عيد ميلاده الثمانين. وطوال ذلك النهار راح شعب باريس يمر تحت نافذته على هيئة خيط لا ينقطع لكي يحيّيه. وكانوا يرفعون شعارات تقول «إلى الشاعر، إلى الفيلسوف، إلى المدافع الكبير عن قضية الشعوب». وظهر هيغو على النافذة لكي يرد على تحيتهم ويقول «أحيّي باريس، وأحيّي المدينة العظيمة». وعندما دخل إلى مجلس الشيوخ وقف النواب وقفة رجل واحد لكي يحيّوه وهم يصفّقون لفترة طويلة. وكلما انتهى التصفيق عاد من جديد وازداد اشتعالاً. وشعر ڤيكتور هيغو بالتأثر الشديد وقال لهم قبل أن يجلس: «لن أنسى

هذا أبداً». والواقع أنه لم يحظ بالتمجيد بسبب عبقريته الأدبية فقط، وإنما بسبب البُعد السياسي والإنساني الذي خلعه على أعماله ثم بسبب نضالاته المستمرة من أجل قضية الحرية. فمنذ أن اعتنق قضية الشعب والناس البسطاء عام ١٨٤٨ لم ينفك يناضل من أجل تحقيق الحرية، والمساواة، والإخاء على الأرض. وحتى آخر لحظة من حياته ظل يجسد النضال ضد الاستبداد والطغيان. وكان سابقاً لأوانه في هذا المجال لأن الشعب كان مؤيداً لنابليون الثالث ولم يفهم معنى نضالات ڤيكتور هيغو إلا لاحقاً. عندئذٍ راحت الأجيال الجديدة تعرف من هو وتقدّره حق قدره وتحفظ أشعاره عن ظهر قلب.

لكن الكتاب الذي سيخلّد ذكر ڤيكتور هيغو أكثر من غيره هو رواية «البؤساء». فهذه الرواية لا تزال تُخْرج حتى الآن مسرحياً أو سينمائياً. وقد أنهاها ڤيكتور هيغو في المنفى. ففي عام ١٨٦١ راح يصرخ قائلاً وهو لا يكاد يصدق نفسه: «لقد أنهيت البؤساء وتنفست الصعداء!» ثم قال في رسالة إلى أحد أصدقائه: «دانتي وصف الجحيم الأخروي وأنا وصفت الجحيم الأرضي!». ولكن من سيقبل نشرها مقابل ثلاثمئة ألف فرنك فرنسي في ذلك الزمان؟! ناشره التقليدي تراجع خوفاً من المبلغ. وفجأة ظهر ناشر كبير قبل الصفقة. ثم كتب المؤلف المقدّمة التي جاء فيها ما معناه: «ما دامت هناك شرائح واسعة من الفقر المدقع في قلب الحضارة، وما دام الجوع يهدِّد الرجال والنساء والأطفال، فإن كتاباً مثل هذا الكتاب سيظل ضرورياً..»

وما إن ظهرت الرواية في السوق حتى تلقَّفها الناس من كل حدب وصوب. ولم يحظ كتاب آخر في القرن التاسع عشر بنجاح في المكتبات مثلما لقيته رواية البؤساء. ولكن إذا كان الجمهور العام قد استقبلها بكل ترحاب فإن موقف النقاد والروائيين كان مختلفاً. فالناقد المشهور «سانت بيف» علّق على ذلك قائلاً: «لقد اكتسحت هذه الرواية السوق. لا ريب في أن ذوق الجمهور مريض. إن نجاح هذه الرواية لا يكاد



يصدق. وهناك نجاحات وبائية تتم عن طريق العدوى بدون شك..». ثم أردف هذا الكاتب الذي يعتبر أهم ناقد فرنسي في القرن التاسع عشر يقول: «ڤيكتور هيغو رجل يمتلك مواهب استثنائية ضخمة. وقد أثبت أنه قادر على الحضور في وسط پاريس حتى وهو في المنفى».

أما الأخوان «غونكور» فقد دوَّنا في مذكراتهما: «يا لها من خيبة كبرى بالنسبة إلينا هذه الرواية. نقول ذلك ونحن نضع جانباً النزعة الأخلاقية أو الوعظية التي تشتمل عليها. ففي رأينا أنه لا علاقة بين الفن والأخلاق. ووجهة النظر الإنسانية الموجودة في رواية ڤيكتور هيغو لا تهمنا..». وهذا يعني أنهما كانا من جماعة الفن للفن.

وأما المؤرخ الشهير ميشليه فبعد أن اطّلع على الرواية قال: «أُصبت بمصيبتين كبيرتين هذا العام: وفاة ابني وظهور رواية ڤيكتور هيغو»!

ولكن ما هو رأي شارل بودلير؟ لقد أشاد بهذه الرواية وكتب عنها مقالة كاملة في الصحافة. وكان مما جاء فيها: «إنها رواية مبنيّة على هيئة قصيدة، إنها ملحمة حقيقية. وكل شخصية من شخصياتها لا تشكل استثناء إلا ضمن مقياس أنها تعبّر عن فكرة عامة».

وهذا نقد موفق ودليل على أن بودلير قرأها فعلاً. ثم أردف يقول: «إنها كتاب في الإحسان والشفقة على الناس الضعفاء. إنها نداء خارج من الأعماق من أجل ألا ينسى المجتمع عاطفة التضامن والإخاء..». ولكن الغريب العجيب هو أن بودلير راح يهجو الرواية في رسالة شخصية كتبها إلى أمه وقال فيها: «أعتقد أنكِ تلقيت الرواية. إنها تافهة بكل معنى الكلمة. ولكني مدحتها في الصحافة وأثبت بأني قادر على الكذب.. وقد كتب لي ڤيكتور هيغو رسالة سخيفة لكي يشكرني على مقالتي. وهذا دليل على أن الإنسان بإمكانه أن يكون غبياً أحياناً..». فهل بالغ بودلير في مدح الرواية أم بالغ في ذمّها أمام أمه؟ هل كان يشعر بالحسد تجاه النجاح الضخم الذي حققه ڤيكتور

هيغو في حين أنه هو لا يزال كاتباً مغموراً؟ كل شيء جائز.

أما لامارتين، الصديق المقرّب إلى ڤيكتور هيغو فقد خيّب آماله. لقد استقبل الرواية ببرود، بل بعدائية لأنها تهاجم المجتمع وتؤلِّب عليه الفقراء! ورد عليه هيغو قائلاً بأن المجتمع الذي يقبل وجود مثل هذا الفقر المدقع في أحضانه ينبغي أن يُهاجَم ويُنْتقَد. ثم هاجم رجال الدين وسادة المجتمع الذين يعتبرون شيئاً طبيعياً وجود كل هذا الفقر والبؤس. وقال إنه يحلم بمجتمع آخر يكون فيه كل فرد مالكاً لبيته وشبعاناً. وأضاف قوله: «وقد تقول لي: ولكن الهدف بعيد. وأجيبك نعم، ولكن هذا لا ينبغي أن يمنعنا من السير نحوه.. وأنا أقول لك ما يلي: نعم إني أكره العبودية والفقر والجهل والمرض. وأريد تخليص المجتمع من كل ذلك. أريد إضاءة الليل، وأحقد على الحقد. ولهذا السبب كتبت البؤساء». فهذه الرواية لا هدف لها إلا تأسيس التضامن والإخاء كقاعدة عامة وكذلك تأسيس التقدّم البشري كذروة عليا نحلم بالوصول إليها يوماً ما...

وأما الناقد المحافظ والأرستقراطي «باربي دورفيلي» فقد أدان الرواية وكل توجهات ڤيكتور هيغو لأنه يريد قلب المجتمع القديم وكل القيم التي انبنى عليها. وكان مما قاله: «عندما سنتعب من النقد والتجريح والتشكيك في قيمنا وديننا وأصالتنا فإننا سنعود حتماً إلى السلطة الحقيقية للملوك: أي السلطة الدينية الإلهية المعصومة. وسوف نتخلى عن المادية الحيوانية ونعود إلى المذهب الكاثوليكي..». ثم أردف هذا الناقد قائلاً: «إن ڤيكتور هيغو كتب أخطر الكتب في هذا العصر وأكثرها ضرراً. فهو يضرب على وتر العواطف الجريحة لكي يهدم قواعد المجتمع ومؤسساته الواحدة بعد الأخرى.. وكل ذلك يتم عن طريق استغلال دموع الفقراء.. فالكاتب إذ أعطى الحق للمجرم ضد الشرطي، وإذ قدّم صورة جميلة عن اللص أثبت أنه شخص غير مسؤول...». ثم هاجم تقنية الرواية قائلاً: «لماذا يقطع المؤلف أحداث الرواية

وينخرط في تعليقات شخصية ومواعظ أخلاقية لا نهاية لها؟ وبعدئذٍ عندما يعود إلى الحكاية لا نجده يربط اللاحق بالسابق. وهذه طريقة رديئة في الكتابة الروائية. إنها رواية مفككة..». هذا النقد جرح ڤيكتور هيغو على الرغم من أنه حاول التخفيف من وقعه وتظاهر بالعكس عندما قال: «هل يضير الرجال العمالقة أن تهاجمهم الأقزام؟!».
ولكن مهما يكن من أمر، وعلى الرغم من كل الانتقادات التي تعرضت لها رواية «البؤساء» في وقتها فإنها استطاعت أن تصمد وأن تنجح في اختبار الأبدية والخلود. فقد عبرت القرون دون أن يبليها الزمن. ومن يسمع باسم باربي دورفيلي هذا؟ فكم من الروايات سقطت ولم يعد يذكرها أحد. أما هي فقد فرضت نفسها كإحدى روائع الأدب العالمي وتُرجمت إلى مختلف لغات الأرض وطُبعت مئات الطبعات بعد موت صاحبها وكل مهاجميه. ولا يعود ذلك فقط إلى الحس الإنساني العميق الذي تشتمل عليه وإنما أيضاً إلى جمال الأسلوب وقوة تصوير الشخصيات، هذه الشخصيات التي أصبحت أكثر واقعية من الناس الواقعيين. فمن لم يسمع باسم جان فالجان؟ ألا نكاد نتخيل أنه وجد حقاً؟! وأنه شخص من لحم ودم.

ترى الناقدة «مريم رومان» في كتابها «ڤيكتور هيغو والرواية الفلسفية» أن هيغو كان يخلط بين الفلسفة والأدب، وبالتالي فمعظم أعماله الشعرية أو النثرية تحتوي على مضمون فلسفي. وكان يتموضع بالقياس إلى فلاسفة القرن الثامن عشر الذين سبقوه مباشرة، أي فلاسفة التنوير. ولكن يبدو أن ڤولتير هو المحاور الأساسي له أكثر من روسو، أو مونتسكيو، أو ديدرو. في الواقع إن ڤيكتور هيغو كان في طفولته وشبابه الأول مَلَكياً وڤولتيرياً في آنٍ واحد. ولكنه التحق في ما بعد بحزب الكاتب شاتوبريان، أي الحزب الملكي المسيحي الذي كان معادياً للثورة الفرنسية والتنوير. نقول ذلك على الرغم من أن القطيعة مع ڤولتير لم تحصل إلا بشكل تدريجي آنذاك. واستمرت هذه القطيعة حتى حصول المنفى عام ١٨٥٢. عندئذٍ حصلت قطيعة جديدة ودائمة في

حياة ڤيكتور هيغو فانتقل من حزب المحافظين المسيحيين إلى حزب الليبراليين التقدميين. وعندئذٍ عاد إلى مدح ڤولتير وعصر التنوير. يقول هيغو هذه الكلمات الهامة في رواية «البؤساء» ذاتها:

«إن منجزات القرن الثامن عشر صحيحة وجيدة. فالموسوعيون وعلى رأسهم ديدرو، والفيزيوقراطيون وعلى رأسهم تورغو، والفلاسفة وعلى رأسهم ڤولتير، والطوباويون وعلى رأسهم روسو، هؤلاء هم القمم الأربع المقدسة. إن التقدم الكبير الذي حققته البشرية باتجاه النور مدين لهم». هكذا نلاحظ أن الرجل حسم موقفه لمصلحة التقدم والتنوير والحداثة.

يقول المؤرخ والناقد هوبير جوان في السيرة الضخمة التي كتبها عن هيغو ما معناه: ڤيكتور هيغو معجزة بحد ذاته! إنه متعدد ووحيد في آنٍ واحد. إنه يغزو كل شيء ويكتب في كل الأنواع. وقد أصبح شخصية عامة وعمره لا يتجاوز السادسة عشرة. إنه يخترق القرن التاسع عشر من أوله إلى آخره تقريباً وهو الذي يخلع عليه معناه. وعندما مات عام ١٨٨٥ فإن القرن التاسع عشر مات معه.

وأما الناقد المعروف هنري غيمان فيرى أن الأحقاد التي أثارها ڤيكتور هيغو في حياته، وحتى بعد مماته، كانت هائلة. ولا غرابة في ذلك. فشهرة الرجل طبقت الأفاق وما كان ممكناً إلا أن تثير الحسد الشديد والحساسيات والعداوات. فبعد موته مباشرة كتبت جريدة «الصليب» الناطقة باسم الحزب الكاثوليكي الأصولي الفرنسي تقول: «لقد كان مجنوناً منذ ثلاثين سنة!». واستغرب أعداؤه كل هذا التشييع الرسمي والشعبي لموته، وقالوا بأنه لا يستحقه. وهذا ما عبَّر عنه أحدهم عندما قال: لم يكن ڤيكتور هيغو شخصاً نبيلاً أبداً. وذلك لأنه طوال حياته كان يبحث عن التصفيق وهتافات الإعجاب. وأقل نقد له أو لأدبه كان يخرجه عن طوره. وأما أناتول فرانس فقد هجاه بعد موته قائلاً: «لقد حرّك الكلمات أكثر مما حرّك الأفكار.. وأوهمنا بأن



أحلامه التافهة هي قمة الفلسفة! يا لها من مهزلة حقيقية».

في الواقع إن الحزب المسيحي المحافظ لم يغفر له «خيانته». فمن المعلوم أنه كان ينتمي إلى هذا الحزب طوال النصف الأول من حياته، أي حتى بلغ السادسة والأربعين من العمر. ثم انقلب عليه بعدئذٍ وانضمّ إلى المعسكر المضاد: أي المعسكر الليبرالي التحديثي التنويري. لقد انتقل من صفّ السادة والأغنياء إلى صفّ الشعب والفقراء، ومن معسكر الملكيين إلى معسكر الجمهوريين. وأكبر تجسيد لهذه النقلة كانت روايته «البؤساء».

مهما يكن من أمر فإن ڤيكتور هيغو يظل علامة بارزة في تاريخ فرنسا. واسمه مكتوب على عدد لا نهائي من الشوارع والساحات في مختلف المدن الفرنسية. ولا أحد يستطيع أن ينافسه في هذا المجال: لا ديكارت، ولا موليير، ولا حتى شارل ديغول.

٢ ـ هيغو يحتل الساحة الفرنسية مجدّداً

ڤيكتور هيغو هو مفخرة الفرنسيين مثلما أن المتنبي هو مفخرة العرب. فكلاهما نبغ شعرياً في لغته بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ. كلاهما استنفد الإمكانيات البلاغية للغته حتى آخر ذرة، حتى آخر قطرة. فالصوت الضخم الذي يمثله ڤيكتور هيغو في الشعر الفرنسي لا يقابله إلا صوت المتنبي في لغتنا، وتاريخنا، وشعرنا. وقد لفت انتباهنا في السنوات الأخيرة، نحن الذين نقيم في العاصمة الفرنسية، أن صورته أخذت تظهر فجأة على صفحات المجلات والجرائد الكبرى. وراح المثقفون والكتّاب والصحفيون يحتفلون به بأشكال شتّى، ويكرّسون له الكتب والتحقيقات والمقالات العديدة. وكان ذلك بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لولادته. ولِد ڤيكتور هيغو في مدينة بيزانسون عام ١٨٠٢، وتوفي في باريس عام ١٨٨٥ بعد أن شُيِّع في موكب شعبي

ورسمي مهيب لا يحظى به إلا الرؤساء أو الملوك كما ذكرنا آنفاً. وقد ظهرت عنه عدة كتب تروي سيرته ومعاركه الفكرية وحياته. ومن بينها كتاب ضخم في جزئين من تأليف ماكس غالو الوزير السابق، وصاحب الكتب المعروفة عن نابليون وديغول. وقد كتبت مجلة «التاريخ» الشهرية التي كرّست لهيغو عدداً خاصاً في مناسبة الذكرى المئوية الثانية لولادته (١٨٠٢ ـ ٢٠٠٢) تقول: إن أشعاره محفورة في ذاكرتنا، وشخصياته الروائية أصبحت أشهر من الشخصيات الحقيقية.. لقد كان أمةً وحده. فكل المعارك الأدبية والسياسية للقرن التاسع عشر الذي اخترقه من أوله إلى آخره تقريباً مرّت من خلاله، أو تمحورت حوله. ولم يكن شاعراً فقط، وإنما كان كاتباً روائياً ومسرحياً من الطراز الأول. وهذا شيء نادر في عالم الأدب. ويكفي أن نفكر ولو للحظة في روايته «البؤساء» التي تُرجمت إلى مختلف لغات العالم وتحولت إلى فيلم سينمائي أكثر من مرة ولا تزال. ثم كان أيضاً مناضلاً سياسياً عنيداً ومؤمناً بسيادة الشعب وفكرة التقدّم. وقد دفع ثمن ذلك غالياً عندما نفاه الديكتاتور نابليون الثالث لسنوات عديدة قبل أن يعود إلى باريس ويُستقبَل استقبال الأبطال، والفاتحين. فڤيكتور هيغو كان يعرف أن للحرية ثمناً وأنها لا تُعطى لأحد مجاناً.

يقول البروفيسور «جيرار جنجيجر» الأستاذ في جامعة «كان» بفرنسا: كان ڤيكتور هيغو يريد أن يصبح قائد البشرية السائرة نحو التقدم، والنور، والحرية. وقد كتب ما لا يقل عن اثني عشر ألف صفحة في مختلف المجالات الشعرية، والمسرحية، والروائية، والسياسية،... وكان في بداية حياته الأدبية يقول: إما أن أكون شاتوبريان، وإما لا شيء على الإطلاق! وهذا دليل على مدى طموحه واعتزازه بنفسه. وقد أصبح شاتوبريان وأكثر. وهذا الأخير كان أكبر كاتب فرنسي في عصر هيغو الشاب، وكان اسمه يملأ الدنيا ويشغل الناس في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. ثم جاء هيغو لكي يحلّ محله أو لكي يخلفه على عرش الأدب الفرنسي.

كان هيغو قارئاً نهماً في شبابه، وكاتباً مكثراً في كهولته ونضجه. وغالباً ما كان يكتب في الصباح. ولكن بعد أن أُصيب بمرض في ظهره عام ١٨٥٨ راح يكتب واقفاً جميع مؤلفاته! فڤيكتور هيغو لا يستطيع أن يعيش بدون أن يكتب. والكتابة تعشعش في دمه، في عروقه وأعصابه. ولكنه لم يكن شاعراً ملعوناً أو منبوذاً على طريقة بودلير أو رامبو. وإنما كان شاعراً مكرَّساً تتردد أشعاره على كل شفة ولسان. ولم يكن، على الرغم من عزلته ومنفاه، فناناً يسكن في برجه العاجي ويحتقر الحياة البورجوازية وقيم العالم الحديث كما فعل بودلير. صحيح أن بودلير انتصر عليه شعرياً في نهاية المطاف، ولكن هيغو انتصر فكرياً وإنسانياً وصدَّقت القرون المقبلة نبوءته ونضالاته إلى حد بعيد. ولا نقصد بذلك أنه انتهى شعرياً، فهو لا يزال مكرّساً كشاعر ضخم في التاريخ الفرنسي. ولكن شعر الحداثة تجاوزه بعد أن اتخذ منعطفاً آخر. بهذا المعنى فهو أكبر شاعر فرنسي في الفترة الرومنطيقية، فترة ما قبل الحداثة. وقد اعترف له رامبو بأنه كان رائياً في بعض أشعاره ورائياً من الطراز الأول. ولكنه أعطى زعامة الشعر لبودلير.

كان هيغو هو الذي حدَّد للأدب مهمته الكبرى بصفته وسيلة لتحقيق التقدم البشري، وأداة من أدوات المعرفة، وتحقيقاً للنافع والمفيد عن طريق الأشكال الجمالية. كما أنه جعل من الفنان رائد الأزمنة الحديثة. وقد انتصرت المدرسة الرومنطيقية على المدرسة الكلاسيكية على يده عام ١٨٣٠ وكان عمره ثمانية وعشرين عاماً فقط. وتم الانتصار بعد معركة طاحنة دارت في صالات المسرح الفرنسي حول مسرحيته «هيرناني» التي خرجت على القواعد الكلاسيكية للتأليف المسرحي وتبنّت القواعد الرومنطيقية. وقد شارك في المعركة شباب متحمسون سوف يصبحون في ما بعد المجد الأدبي لفرنسا. نذكر من بينهم بالإضافة إلى ڤيكتور هيغو: تيوفيل غوتيه صديق بودلير وأستاذه، ثم بلزاك، ثم جيرار دونيرفال... وهناك أسماء أخرى عديدة بالطبع، ولكن أقل شهرة. وهذه المعركة لم تكن أدبية أو جمالية

فقط، وإنما كانت لها انعكاسات سياسية وفكرية أيضاً. وهكذا اشتهر هيغو في البداية ككاتب مسرحية، ولكن شعره هو الذي بقي أكثر من غيره بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة. ففي الذاكرة الوطنية الفرنسية ترسخت قصائده أو أبياته الشعرية أكثر من أي شاعر آخر، أكثر من رامبو وبودلير. وقد كان يمتلك عبقرية الإيقاع والنغم، ويسيطر على تقنيات النظم الكلاسيكي بشكل لا يضاهى. يقول ڤيكتور هيغو في كتابه «أسطورة القرون» محدِّداً الشاعر: إنه العالم كلّه ملخَّصاً في شخص! هكذا نجد أن الشاعر لم يكن بالنسبة إليه مجرد مطرب أو ناظم، وإنما كان منارة للبشرية على درب التقدم والرقيّ الحضاري. فالشاعر له مهمة في الحياة تتجاوز نشر المجموعات والدواوين ونيل بعض الشهرة في الأوساط الأدبية. الشاعر، بالنسبة إلى ڤيكتور هيغو، لم يكن أقل أهمية من العالم أو الفيلسوف. والواقع أنه سبق رامبو إلى القول بأن الشاعر راءٍ يرى قبل الآخرين ويشقّ لهم الطريق. فالشاعر يكتشف أعماق الإنسان والكون ويقدّم للعصر فكره الجديد. إنه يقوم بدور حضاري: بمعنى أنه يساعد الشعب على الدخول في الحضارة، على الارتقاء إلى مستوى الحضارة والتخلص من الجهل، والتخلف، والهمجية. إن الشاعر يكتب باسم الشعب، ومن أجل الشعب، أدباً ديمقراطياً. إنه الناطق الرسمي باسم الشعب... إنه يجدد العالم ويغير الأشياء. هذا هو الشاعر بالنسبة إلى ڤيكتور هيغو.

في عام ١٨٥١ دخل ڤيكتور هيغو في مرحلة جديدة من حياته هي: مرحلة المنفى. وقد دامت عشرين عاماً تقريباً. وقد نفي أولاً إلى بلجيكا بعد أن قام نابليون الثالث بانقلابه الديكتاتوري وأعلن النظام الإمبراطوري في فرنسا. ثم نُفي بعدئذٍ إلى إحدى الجزر على شاطئ المحيط الأطلسي. وكانت تجربة المنفى قاسية جداً بالنسبة إليه، ولكنها كشفت عن فائدة كبيرة في ما يخص الإبداع الأدبي والشعري، فقد حوّلته تلك التجربة وغيرته، ولم يعد هيغو ما بعد المنفى كما كان قبله. فقد دخل في دور جديد

هو: دور الكاتب المنشقّ على النظام السياسي الذي ألغى الحريات في فرنسا، وراحت أسطورته منذ ذلك التاريخ تكبر شيئاً فشيئاً. يضاف إلى ذلك أن البعد الميتافيزيقي لشعره تعمّق في المنفى. فقد أصبح يسكن ووجهه يقابل وجه البحر المحيط وأصبحت موضوعات العزلة، والبحر، والجزر النائية، والموت، والغفران الرمزي، ونأي الأصدقاء الخلّص، واجترار الذكريات... تلحّ عليه وعلى شعره.

لقد كبر هيغو في المنفى حتى أصبح وكأنه البطل الذي يجسّد آمال شعب بأسره، شعب يعيش في ظل نظام ديكتاتوري خانق وفاسد. وأصبح شبحه يخيّم على باريس من بعيد ويهدد نظام نابليون الثالث بعد أن ألف عنه كتاباً بعنوان: نابليون الصغير!.. وعندئذٍ ترسخت لدى فيكتور هيغو فكرة الرسالة الروحية للشاعر. وكتب يقول: الشاعر في الأزمنة الصعبة يحضّر للأيام الجميلة. إنه رجل الطوباويات والأحلام: قدماه هنا، وعيناه هناك... (من مجموعة: أشعّة وظلال). وفي تلك المرحلة ألّف دواوينه وكتبه الأساسية. وذلك لأن المنفى يساعد على الكتابة ويشحذ القريحة. فقد ألّف ديوانه الشهير «عقوبات» عام ١٨٥٣. وكتب رواية البؤساء عام ١٨٦٢. وألّف كتاباً عن شكسبير عام ١٨٦٤. ثم كتب ديوانه الأشهر «التأملات» عام ١٨٥٦. ثم ألّف الجزء الأول من كتابه «أسطورة القرون» عام ١٨٥٩. وصدر الجزء الثاني بعد عودته من المنفى عام ١٨٧٧، والجزء الثالث قبيل موته بقليل عام ١٨٨٣. وفي هذا الكتاب يقص لنا ڤيكتور هيغو تاريخ البشرية الواقع في صراع بين قوتين: قوة المحبة والعدالة، وقوة الطغيان والاستبداد. ويمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة ملحمة الرومنطيقية في القرن التاسع عشر.

وفي المنفى حصل تحوّل سياسي وإيديولوجي لدى ڤيكتور هيغو. فقد تحوّل من اليمين إلى اليسار، وراح يستشعر آلام العمال والشعب الفقير الذي يسحقه البؤس. وعبَّر عن ذلك في روايته الشهيرة: البؤساء. وهي من أشهر الروايات في الأدب الفرنسي

على الإطلاق. وهكذا لم يستطع أن يصبح عبقرياً في مجال الشعر فقط، وإنما أيضاً في مجال الرواية، وهذا شيء نادر في تاريخ الأدب كما قلنا. فعموماً يستنفدك نوع أدبي واحد ولا تستطيع أن تتعداه إلى غيره. ولا أجد له مثيلاً في ذلك إلا ڤولتير في القرن الثامن عشر، وسارتر في القرن العشرين. فالأول كان فيلسوفاً وروائياً ومسرحياً في آنٍ واحد، والثاني كان كذلك أيضاً، كما كان ناقداً أدبياً كبيراً... هذه الشخصيات المتعددة المواهب والإمكانيات نادرة في التاريخ، ولا يجود بها الزمان إلا قليلاً..

إن رواية البؤساء تمثل آخر رواية فرنسية كبيرة ظهرت في العصر ما قبل الصناعي. إنها تعكس حجم البؤس والفقر الذي كان يكتسح شرائح واسعة من سكان باريس في ذلك الزمان. وقد كتبت في مجتمع كان لا يزال ريفياً أو زراعياً في معظمه. ولكنها تصور أيضاً بدايات ظهور الطبقة العاملة في المصانع وحجم الاستغلال الذي كانت تتعرض له. ولكن الرواية لا تكتفي بذلك، وإنما تصوّر لنا أوساطاً أخرى في باريس والأقاليم كأوساط الأديرة المسيحية، والصالونات الأرستقراطية، والبيئات البورجوازية، والطلاب، والشعب العادي إلخ. باختصار فإننا نجد فيها مرآة للمجتمع الفرنسي في تلك الفترة. من غناها وخصوبتها..

والآن نطرح هذا السؤال: هل كان ڤيكتور هيغو أكبر كاتب فرنسي في القرن التاسع عشر؟ هل كان أكبر شاعر فرنسي في كل العصور؟ عن هذا السؤال يجيب أندريه جيد قائلاً: نعم، للأسف!.. وأما إميل زولا فقد عبّر عن ضيقه من شعبية ڤيكتور هيغو قائلاً: لقد كرّسوه كأكبر مسرحي، وأكبر شاعر، وأكبر روائي، وأكبر ناقد، وأكبر فيلسوف، وأكبر مؤرخ، وأكبر سياسي!.. فماذا تبقى إذن للآخرين؟ فهل كان بدون نقيصة؟ هل كان كاملاً ونحن نعلم أن الكمال لله وحده؟!

في الواقع كان بعضهم يتهم هيغو بالبخل الشديد على الرغم من غناه وثروته الطائلة. وينبغي العلم أنه أحد الكتَّاب القليلين الذين كانوا يعيشون من كتاباتهم بشكل ميسور

جداً. وفي ذلك العصر ما كان الكاتب يعيش من قلمه إلا نادراً. ففي عام ١٨٤٨ وبعد أن مارس الكتابة ستة وعشرين عاماً كانت ثروته المتجمعة تقدر بأكثر من ثمانية ملايين فرنك فرنسي، أي أكثر من مليون دولار بالسعر الحالي. وهذا مبلغ ضخم لم يربحه أي كاتب في عصره مهما علا شأنه. نقول ذلك بخاصة لأنه كان كاتباً ثورياً متمرداً لا كاتباً مدجناً مقرَّباً من السلطات! وقد ربح من رواية «البؤساء» وحدها ما يعادل المليون فرنك فرنسي بالسعر الحالي وهذا رقم قياسي. وعندما كان يتضور بودلير جوعاً ولا يجد ناشراً لمؤلفاته وإذا ما وجده فلا يستطيع أن يبيع منها أكثر من بضع عشرات من النسخ، كان ڤيكتور هيغو يبيع من كتبه مئات الآلاف وفي زمن قياسي. فالبؤساء نفدت من السوق خلال بضعة أيام فقط. وعندما مات قدّروا ثروته فوصلت إلى ما يعادل واحداً وعشرين مليون يورو حالياً!!... فمن يصدق ذلك؟ ولو عاش في القرن العشرين ربما بلغت ثروته المليار أو يزيد... نعم كان ڤيكتور هيغو غنياً، ومن قلمه فقط، وقد جمع المجد من جميع أطرافه. فقد أصبح نائباً في البرلمان، وعضواً في الأكاديمية الفرنسية، وسياسياً خطيراً، وأشهر شخصية في فرنسا في السنوات الأخيرة من حياته. وحتى رئيس الجمهورية ما كان يعادله من حيث الأهمية. فمن يعرف اسم رئيس جمهورية فرنسا في عهد ڤيكتور هيغو؟ وعندما مات خرج مليون باريسي وراء نعشه. وأُعلن الحداد القومي عليه، ونكست الأعلام، وانحنى أمامه الكبار والصغار، وتوقف قلب فرنسا عن الخفقان، ولو للحظة، بعد سماع النبأ... وهذا مجد لم يبلغه أحد من قبله ولا بعده باستثناء ڤولتير ربما..

والآن نطرح هذا السؤال: كيف تحوّل ڤيكتور هيغو من صف اليمين المحافظ إلى صف اليسار الليبرالي؟ حصل ذلك عام ١٨٦٨، أي في عمر متقدّم نسبياً وبعد أن تجاوز السادسة والأربعين من العمر. قبل ذلك كان محسوباً على حزب السلطة ويتلقى راتباً من الملك لويس الثامن عشر، وكان نائباً في البرلمان ويمثل المحافظين من

البورجوازيين الميسورين مادياً. ولكن أحد الاقتصاديين الليبراليين وجَّه نداء إلى النواب يدعوهم فيه لزيارة مساكن العمال في مدينة «ليل» وضواحيها. ولبّى ڤيكتور هيغو الطلب. وفوجئ عندئذٍ بحجم البؤس الذي يعانيه عمال شركة النسيج. ولم يصدّق عينيه عندما رأى مساكنهم التي تشبه القبور أو السجون. وبعدئذٍ انقلبت أفكاره وراحت المسألة الاجتماعية، مسألة الفقر والحرمان، تشغله فعلاً. وكان أن نتجت عن ذلك رواية البؤساء. وعندئذٍ قطع علاقاته مع أصدقاء الأمس وأصبح العدو اللدود للنظام الإقطاعي ـ الأرستقراطي القديم. ولم يكن رجالات اليسار هم الذين أثّروا عليه وجعلوه ينتقل إلى المعسكر المضاد، معسكر الشعب والفقراء، وإنما المصلحون الاجتماعيون المسيحيون الذين يتعاطفون مع المحتاجين والمساكين من وجهة نظر دينية، وتطبيقاً لمبادئ إنجيلية. أما قبل ذلك بوقت قصير فقد كان ڤيكتور هيغو لا يزال محافظاً وقد انتخب كنائب لمدينة باريس على قائمة المحافظين بتاريخ ٤ حزيران/يونيو ١٨٤٨!... وهكذا حصل ذلك التحول الكبير الذي قسم حياة ڤيكتور هيغو إلى قسمين متساويين تقريباً: ما قبل ١٨٤٨ وما بعدها... وأصبح بعدئذٍ ليبرالياً متحمساً للأفكار الجديدة التي صنعت فرنسا الحديثة: أي فكرة الحرية، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وتأسيس المدرسة العامة والمجانية المضادة للأصولية والمحافظين. وعموماً فإن كل الأفكار التي راهن عليها ڤيكتور هيغو انتصرت في ما بعد وأصبحت من مكتسبات المجتمع الفرنسي الراسخة. ولكنها في عصره كانت لا تزال مرفوضة، ومستهجنة، ولا تمثل إلا الأقلية. وهذا أيضاً دليل على أنه كان رائياً كبيراً لا كشاعر فقط وإنما كمفكر وسياسي أيضاً. فقد استبق العصور القادمة وناضل من أجل غد أفضل وسار في الاتجاه الصحيح لحركة التاريخ. بهذا المعنى فهو أهم من بودلير بكثير، بل أهم من رامبو على الرغم من أن رامبو كان ينتمي إلى الاتجاه السياسي التحرري نفسه. هكذا انحاز ڤيكتور هيغو إلى صف الشعب

وأصبح يجسّد كل القيم الجديدة التي لم تتحقق في عهده. ولهذا السبب قال بعضهم: إن هيغو حلم بالمجتمع المثالي، والأجيال التالية هي التي حقَّقت هذا الحلم على أرض الواقع. ومنذ سنوات طلبت إحدى المدارس الثانوية الفرنسية من طلابها كتابة موضوع إنشاء عن معارك ڤيكتور هيغو. ولخّصت هذه المعارك بالقضايا التالية:

١ ـ نضاله ضد استغلال الأطفال في العمل.

٢ ـ دعوته لتحسين وضع المرأة.

٣ ـ دفاعه عن حرية التعبير والنشر والصحافة. معارضته لنفي المعارضين السياسيين. نضاله من أجل تأسيس نظام متسامح ومضاد للتطرف أو للتعصب الديني. نضاله من أجل تشكيل الوحدة الأوروبية! نعم، الوحدة الأوروبية. فقد حلم بها قبل مئتي سنة من تحقيقها. وعلى الرغم من حبه لفرنسا وتاريخها فقد كان مناهضاً للمشاريع الاستعمارية والقول بتفوّق الشعوب الأوروبية على الشعوب الأخرى. بمعنى آخر فإنه كان يرفض العنصرية ونظرة الاستعلاء. وكان يرفض تصنيف الشعوب إلى نوع راقٍ ونوع متدنٍ كما فعل الكثيرون من علماء الأنثربولوجيا في زمنه. ففي رأيه أن كل شعب يقدّم مساهمته للحضارة الإنسانية. ولا يوجد شعب أفضل من شعب آخر في المطلق. وقبل ليڤي ستروس بزمن طويل أعلن أن الثقافات البشرية ليست أدنى أو أعلى وإنما هي مختلفة بكل بساطة. وكان يعلم أن فرنسا لا تزال محافظة، بل ومتعصبة في عصره ولم تتوصل بعد إلى مرحلة الحضارة التي يحلم بها.

٣ ـ ماذا بقي من الشاعر الكبير؟

واليوم إذ يغربل المثقفون الفرنسيون أعماله يجدون أن نبوءاته تحققت في معظم الأحيان، فتزداد قيمته في نظرهم ويصبح الاحتفال به مبرراً ومشروعاً. ففرنسا الحديثة هي بشكل ما بنت أفكار ڤيكتور هيغو وثمرة نضالاته العديدة والطويلة. كل ما حلم به



تحقق بعد أكثر من مئتي سنة من ولادته. وهذا دليل على حسّه التاريخي العالي المستوى: أي بُعد نظره ومدى قدرته على اكتناه حركة التاريخ والمستقبل. ومعلوم أن هناك مفكرين يخطئون في رصد آفاق المستقبل وتكذّب الأيام المقبلة توقعاتهم. ولكن ليست هذه هي حالة ڤيكتور هيغو. والشيء الغريب هو أنه تنبأ بحركة المستقبل حتى عام ٢٠٠٠! وصدقت توقعاته في خطوطها العريضة. نقول ذلك ونحن نعلم أنه مات في أواخر القرن التاسع عشر عام ١٨٨٥. فقد تنبأ مثلاً بإلغاء عقوبة الإعدام في البلدان المتقدّمة، وقيام الوحدة الأوروبية واعتماد العملة الأوروبية الموحدة، وسيادة النظام الديمقراطي في كل أنحاء الغرب. وهذا ما حصل بالفعل. وقد ناضل من أجل حرية الصحافة والتعددية السياسية والعقائدية وعدم سجن أو نفي المثقفين لأسباب إيديولوجية. وهذا ما تحقق أيضاً. فلم يعد هناك أي مثقف أوروبي يخشى على نفسه بسبب آرائه السياسية أو الفكرية إذا ما نشر كتاباً أو مقالة. بالطبع فإن ڤيكتور هيغو نفسه لم يستمتع بكل ذلك. فقد تعرّض للنفي والملاحقة لمدة عشرين سنة تقريباً وسُجن ولداه بسبب آرائهما الصحفية أو بسبب الآراء المكتوبة في الصحيفة التي كانا يشرفان عليها. وكان ذلك في ظل الحكم الديكتاتوري لنابليون الثالث. ومع ذلك فإن ڤيكتور هيغو لم يتراجع عن إيمانه بالحرية والأمل بانتصارها في فرنسا يوماً ما. وكفاه فخراً أنه ناضل من أجل أشياء تحققت لاحقاً ونعمت بها الأجيال القادمة. ولذلك فإن أكثر ما يزعجني لدى بعض المثقفين العرب هو قولهم: «لماذا النضال والكفاح؟ ومن أجل من؟ كل شيء خربان ولن نرى أي نتيجة في عهدنا». لو كان مثقفو أوروبا يفكرون على هذا النحو لما حصل أي تقدّم في التاريخ. وتروى بهذا الصدد الحكاية التالية: يقال إن شخصاً مرّ في الطريق فرأى ڤولتير يزرع بعض الأشجار المثمرة وكان قد تقدّم في العمر وأصبح شيخاً كبيراً، فسأله: «يا مسيو ڤولتير لماذا تزرع كل ذلك؟ فرد عليه: لكي يحصد الآخرون». نعم هناك أناس يعملون ويفكرون وهم يعلمون أنه

لن يتحقق أي شيء في عهدهم، وأنهم سوف يعيشون كل عمرهم في ظل التخلف والتعصب والديكتاتورية. هؤلاء الأشخاص هم الذين صنعوا التاريخ، ومن بينهم بدون شك ڤيكتور هيغو.

كان هيغو شاعر فرنسا الأكبر يقول: لن أتردد في قول أشياء تجتاز عتبات القرون. فما يخطط له القرن التاسع عشر سوف ينعم به القرن العشرون. لكن كيف كان تصوّره للتقدّم؟ وما هي فلسفة التاريخ التي كان يتبنّاها؟ عن ذلك يجيب أحد الأساتذة في معهد الدراسات السياسية بباريس قائلاً: كان هيغو يتمتع بنظرة متفائلة، ولكنه تفاؤل معقول لا مفرط ولا متهور. وكان يعتقد بأن البشرية سائرة على درب التقدّم على الرغم من كل شيء. فالتقدّم يعني حرفياً السير إلى الأمام، ولكنه سير محفوف بالمخاطر وتعترضه العراقيل والصعاب. فالطريق ليست ممهدة أمامنا ولا مفتوحة كما نشاء ونشتهي، ولو كان الأمر كذلك لأصبحت جميع الشعوب متقدّمة ومتطورة. ولكن لا ينبغي أن نيأس إذا ما اصطدمنا بعقبة ما، أو إذا ما توقفت حركة التقدم أو حتى تراجعت إلى الوراء. فهي قد تتراجع خطوة لكي تتقدّم خطوتين. نقول ذلك ونحن نعلم أن الكثير من مثقفي فرنسا ومناضليها شعروا باليأس بعد انقلاب نابليون الثالث ومصادرة الحريات العامة. وهو الانقلاب الذي أدّى بڤيكتور هيغو إلى النزول تحت الأرض وعيشه حياة السرية قبل أن يهرب إلى منفاه في جزيرة صغيرة في المحيط حيث كتب هناك روايته الشهيرة: البؤساء.. لكن ڤيكتور هيغو لم ييأس حتى في أحلك الظروف، وظل يقول بأن البشرية تتقدّم إلى الأمام حتى لو كان التاريخ يبدو ظاهرياً وكأنه يتراجع. فنحن لا نرى إلا الحركة الظاهرية أو السطحية للواقع، ونجهل بالتالي ما يعتمل في أحشاء التاريخ. نجهل الحركة العميقة للتاريخ، وهي حركة لا تعطي ثمارها إلا لاحقاً وبشكل يفاجئنا أحياناً. وإذن فالتقدّم بحسب منظور فيكتور هيغو ليس أمراً سهلاً. وهو مرفق عادة بآلام الولادة وعذاب الاحتضار. فالقديم لم يمت بعد والجديد لا يعرف كيف يولد

والمخاض عسير. وبالتالي فأي تقدّم يحصل في التاريخ مؤلف من حركتين: حركة تفكيكية، وحركة تركيبية. فلكي يولد الجديد ينبغي أن يموت القديم أو العناصر المتحنّطة فيه والتي أصبحت حجر عثرة. ولكن هل التقدّم يسير بشكل يشبه الخط المستقيم المتجه نحو الأمام باستمرار؟ لا يعتقد ذلك ڤيكتور هيغو. فقد كان يشهد في عصره تراجعات إلى الوراء، بل وانبعاثاً للنزعة البربرية حتى في أعماق الحضارة. وإلا فكيف نفسر الانقلاب الديكتاتوري لنابليون الثالث والقضاء على حرية الصحافة والفكر بعد أن كانت فرنسا قد قامت بثورتها ومشت خطوات كبيرة على درب التقدّم؟ والواقع أن التقدم هو حركة مترجرجة تشبه المدّ والجزر. إنه حركة معقدة تختلط فيها المتناقضات. ففي الوقت الذي كانت تشهد فيه فرنسا تقدّماً ملحوظاً في مجال العلم والثقافة كانت تشهد أيضاً انبعاثاً للتيارات الظلامية المتخلفة. ومن خلال الصراع الجدلي بين هذه التيارات المتناقضة كانت حركة التقدّم تشقّ طريقها. وبالتالي فلا ينبغي أن نشكل صورة مثالية عن التقدّم، فهو أكثر تعقيداً وصعوبة مما نظن. مهما يكن من أمر فإن ڤيكتور هيغو كان يثق بالطبيعة البشرية، وكل كتاباته تهدف إلى تشجيع الإنسان وتنويره. وحتى في أحلك لحظات المنفى كان يقول: عندي إيمان عميق بإمكانية التقدّم. وأما الكسوفات أو التراجعات التي تحصل من وقت لآخر فهي ليست إلا أشياء مؤقتة أو عابرة. وكيف يمكن أن أشك في عودة الحرية إلى فرنسا، وأنا أشهد عودة النور إلى البيت كل صباح؟!

هذا ما تبقّى من ڤيكتور هيغو. بقيت أيضاً رواية «البؤساء» التي تحدّت الزمن على الرغم من مهاجمة معظم النقاد لها أثناء صدورها. فلا تزال تُخْرَج حتى الآن في باريس على هيئة أفلام سينمائية أو مسرحيات. لا تزال تلهم المخرجين والمبدعين. ولكن سقط الكثير من مسرحياته وأشعاره. فلا أحد يهتم الآن بمسرحيات ڤيكتور هيغو العديدة بما فيها مسرحية «هيرناني» الشهيرة التي دشّنت المرحلة الرومنطيقية في

الأدب. بالطبع فإن قصائد عديدة بقيت أو صمدت، ولكنْ هناك أشعار أخرى كثيرة لم تعد تثير اهتمام أحد تقريباً. وأحياناً يبدو لنا ڤيكتور هيغو وكأنه ينتمي إلى مرحلة ما قبل الحداثة الشعرية. من هذه الناحية انتصر عليه غريمه الأكبر: شارل بودلير. وانتصر عليه أيضاً شاب صغير السن يدعى رامبو، وآخر عجيب الشكل يدعى لوتريامون، وثالث شديد الغموض والعمق يدعى مالارميه.





الحداثة تتصالح أخيراً
مع الدين والإيمان في الغرب

وَقعتُ مؤخراً على كتاب جديد[1] كنتُ أنتظره بشكل واعٍ أو لا واعٍ منذ زمن طويل لكي أجد الأجوبة عن تساؤلات عالقة في نفسي. إنه يتحدث عن مفهوم الدين في الغرب وما طرأ عليه من تحولات طوال القرون الأربعة الماضية: أي طوال ما يدعى الآن بعصر الحداثة، وما بعد الحداثة.

ومن يرد المقارنة بين فهمنا للدين في العالم الإسلامي وفهم الغربيين من أوروبيين وأميركيين فليقرأ هذا الكتاب القيّم. من يريد أن يعرف أوجه التشابه والاختلاف، وبالأخص الاختلاف، فليطلع عليه. من يريد أن يقيس حجم المسافة التي تفصل بين فهم الدين في مجتمعات ما قبل الحداثة وفهمه في مجتمعات مجبولة بالحداثة من أعلى رأسها إلى أخمص قدميها فليسارع إلى استشارة هذا الكتاب الذي جاء في وقته.

أما مؤلفه فهو الباحث الفرنسي فريدريك لونوار المختص بفلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني أيضاً. وكان قد أشرف سابقاً على كتاب ضخم بعنوان: موسوعة الأديان. ومنذ البداية يزفّ لنا المؤلف هذا النبأ السعيد: وهو أن الإيمان لم ينقرض من الغرب بعد انتصار العلم والتكنولوجيا على عكس ما نتوهّم. ثم يفاجئنا ببعض

---

(1) *Les métamorphoses de Dieu, la nouvelle spiritualité occidentale*, Frédéric Lenoir, Plon, Paris.

تحولات المقدس والروحانية الجديدة في الغرب، فريدريك لونوار، بلون، باريس.



الإحصائيات الدقيقة ويقول: هل تعلمون بأن ٩٣٪ من الأميركيين يؤمنون بالله؟ وأن ٦٧٪ من الأوروبيين يؤمنون به أيضاً؟

ولكنه إيمان حر بالطبع، وناتج عن تجربة شخصية لا عن إكراه اجتماعي. كما أنه غير مرتبط بممارسة الطقوس والشعائر بالضرورة. والواقع أن الإلحاد الراديكالي يمثل أقلية في الغرب على عكس ما كنا نتصور. وكذلك الالتزام الكامل بالطقوس والشعائر فقد أصبح يمثل أيضاً أقلية في مجتمعات الغرب، فالإيمان بالله لا يعني أنهم يذهبون إلى الكنيسة كل يوم ولا حتى كل أسبوع. فالكنائس أصبحت عبارة عن متاحف تقريباً ولا يتردد إليها الناس بانتظام إلا بنسبة ٣٠٪. وعندما نقول يترددون إليها فلا نقصد مراراً وتكراراً وإنما على الأقل مرة واحدة في الشهر. وهذا يعني أن ٧٠٪ من الأوروبيين لا يذهبون إلى الكنيسة أبداً. ولكن نسبة المواظبين في أميركا على حضور القداس المسيحي أكبر بكثير بالطبع. فأميركا «مؤمنة» أكثر من أوروبا. ولكن على الرغم من ابتعاد الأوروبيين عن أداء الطقوس والشعائر بشكل منتظم فإن نسبة الملاحدة بينهم لا تتجاوز ٧٪. وهذا الرقم مدهش جداً لأننا كنا نعتقد أنهم أغلبية ويتجاوزون السبعين في المئة! وبالتالي فالحداثة لم تقض على الإيمان على عكس ما كنا نتوقع.

ثم يطرح المؤلف هذا السؤال: ما سرّ ديمومة الإيمان في أوروبا حتى بعد كل تلك الانقلابات الفلسفية، والعلمية، والصناعية التي قلبت الحياة رأساً على عقب؟ وقبل أن يجيب عن هذا السؤال بشكل مباشر نجده يقول: منذ قرنين على الأقل كان الموضوع الأساسي للفكر الأوروبي يتمثل بالنهاية الحتمية للدين في ظل العالم الحديث. فمؤسس الفلسفة الوضعية أوغست كونت اعتبر الدين بمثابة استلاب فكري أو استقالة فكرية. وأما فويرباخ فقد اعتبره بمثابة استلاب أنثربولوجي، أي إنساني. وأما فرويد فقد اعتبره بمثابة استلاب نفساني أو حتى وهم من الأوهام التي تصنعها أعماقنا النفسية. وأما ماركس فقد اعتبره بمثابة استلاب اقتصادي واجتماعي. بمعنى أن

الظروف الاقتصادية السيئة والفقر المدقع والبؤس هي الأشياء التي تدفعنا إلى التديّن لنسيان واقعنا أو للهروب منه أو للتعزّي عنه. وفي كل الأحوال فإن فلاسفة أوروبا اعتبروا الدين بمثابة عقبة كأداء في وجه التقدّم الفردي والاجتماعي. وفي مثل هذا المنظور فقد اعتقدوا بأن انتشار العلم في المجتمع على أوسع نطاق، وكذلك ازدهار العقل النقدي، ثم الثقة بالذات، وتحقق العدالة الاجتماعية وانتهاء الفقر والجوع، كل ذلك سيؤدي بالبشرية إلى عالم أفضل ويحرّر الإنسان من الأوهام الدينية التي عفّى عليها الزمن.

ثم يردف البروفيسور فريدريك لونوار قائلاً: وحتى نيتشه نفسه الذي لم يكن متفائلاً بمستقبل الحضارة الأوروبية كسابقيه راح يصرخ قائلاً بشكل هستيري وفي نص رائع ومخيف جداً: لقد انتهى المقدس المسيحي أيها السادة! لقد انتهى ما كنا نعتقد به طوال ألفي سنة تقريباً. ونحن الآن يتامى. فمن الذي سيملأ هذا الفراغ الكبير الحاصل عن انحساره؟. من سيعزينا ويواسينا؟

ولكن نيتشه أصاب وأخطأ. أصاب عندما عرف بحسّه الكبير الذي لا يضاهى أن زلزالاً فكرياً قد حصل في أوروبا بانتصار العلم والفلسفة الوضعية والصناعية. وأصاب عندما عرف أن الإيمان القديم الضيق إن لم نقل الأصولي المتعصب قد استنفد طاقاته وانتهى. ولكنه أخطأ عندما اعتقد بأن الإيمان بشكل مطلق أو في المطلق قد انتهى. ولم يدرك أن الإيمان الجديد، أي الحر والواسع إلى أقصى الحدود، سوف ينهض على أنقاض الإيمان القديم. لم يعرف أن الإيمان قد يتحول ويتغير لكي يتلاءم مع مقتضيات الحداثة وظروفها.

هذا ما حصل أثناء القرن التاسع عشر. ثم جاء القرن العشرون لكي يؤكد على هذا المنحى في التطور. فالواقع أن انحسار الممارسة الدينية، أقصد ممارسة الطقوس والشعائر بعد الحرب العالمية الثانية في معظم البلدان الأوروبية، كأنها تعطي الحق



لهؤلاء المفكرين الذين تنبأوا بنهاية الدين والإيمان.

ولكن في السنوات الأخيرة طرأ نوع من التحول على النفسية الأوروبية. فقد أخذت تعود إلى الدين وتبحث عن الروحانيات بكل سبيل. ولكن هذه العودة لم تكن إلى الدين المسيحي بالمعنى التقليدي للكلمة، وإنما إلى التصوف، والحكمة الشرقية، والإيمان المحرَّر من الطقوس إلى حد كبير. وشهدنا إقبال قطاع واسع من الفرنسيين على العقيدة البوذية والروحانيات الشرقية بشكل عام. يحصل كل شيء كما لو أن الأوروبيين بعد أن شبعوا من الماديات حتى أُتخموا، أخذوا يشعرون بفراغ داخلي وراحوا يبحثون عما يتجاوز الماديات: أي عن معنى الحياة وسر الوجود. وهنا بدا أن الحداثة قد استنفدت طاقتها بدورها بعد أن جرّبت نفسها وأعطت كل ما يمكن أن تعطيه على مدار القرنين الماضيين.

واكتشف الناس مدى ازدواجية العلم، والعقل، والتكنولوجيا، والسياسة. وراحوا يفكرون في تجاوز الحداثة إلى ما بعد الحداثة من أجل المصالحة بين العقل والدين من جديد. فالعلم الذي أسعد أوروبا وحقق لها كل هذا التقدّم هو سلاح ذو حدين كما اكتشف الأوروبيون في وقت لاحق، وبشكل مفاجئ. فقد يؤدّي إلى تدمير الحضارة عن طريق الأسلحة الفتاكة التي ساهم في صنعها، مثلما أدّى إلى تشكيل الحضارة. وقد يؤدي إلى تدمير البيئة والمناخ والكوارث الطبيعية إذا ما زاد عن حده. وكل شيء يزيد عن حده ينقلب إلى ضده كما يقول المثل. ولهذا السبب فإن أوروبا التي ابتعدت كثيراً عن الدين طوال القرنين التاسع عشر والعشرين أخذت تعود إليه الآن، وإن بشكل جديد غير معروف سابقاً. فالعودة إلى التديُّن الأصولي العتيق الذي كان سائداً في القرون الوسطى أيام التعصب ومحاكم التفتيش أمر مستحيل. وذلك لأن العقليات في معظمها تنوَّرت وتعقلنت واهتدت ولم تعد تستطيع العودة إلى الوراء كما يحصل في مجتمعاتنا الإسلامية التي لم تشهد أي تنوير حقيقي ولا أي نقد جذري للتعصب والإكراه في الدين.

وهنا يطرح المؤلف فكرة جديدة ومهمة: وهي أنه لا تعارض راديكالياً بين الدين والحداثة بشرط أن نفهم الدين بطريقة تنويرية واسعة. وإنما هناك علاقة جدلية خصبة بين الطرفين. وهي علاقة تعود بالخير العميم على الدين والحداثة في آنٍ واحد. وبالتالي فالسؤال المطروح لم يعد: هل أنت مع الدين أم مع الحداثة؟ وإنما أصبح هو التالي: ما هي التحولات التي تطرأ على فهم الدين وطريقة تفسيره في عصر الحداثة العلمية والفلسفية؟ والأطروحة المركزية للمؤلف تقول بأن الحداثة تؤثر على الدين مثلما أن الدين يؤثر على الحداثة في علاقة تفاعلية خلاّقة شهدتها أوروبا منذ أربعة قرون.

وقصة هذه العلاقة الخلاقة هي التي يرويها لنا هذا الكتاب. أفتح هنا قوساً وأقول إن المثقفين العرب في معظمهم فهموا الحداثة خطأً عندما اعتقدوا بأنها معادية للدين بالضرورة. ولم يعرفوا كيف يفرّقون بين الفهم القديم للدين والفهم الجديد الذي تولَّد في عصر الحداثة. وربما كان هذا الخلط ناتجاً عن عدم استيعابهم لتجربة الحداثة الأوروبية والجدل الخلاق الذي حصل بينها وبين الدين المسيحي على مدار القرون الأربعة المنصرمة. ولذلك فإني أطمئن المؤمنين في العالم العربي وأقول لهم بأن حداثتنا المقبلة لن تكون معادية للدين وإنما للتعصب الأعمى فقط.

الفصل الأول من الكتاب مكرّس كله لدراسة المسألة المحورية التالية:

ما هي الثورة الكوبرنيكية التي طرأت على الوعي الديني في أوروبا؟ إذا لم نفهم هذه النقطة فإننا لن نفهم أبداً سرّ الصراع الجاري حالياً بين العالم الإسلامي والغرب: أو قل بين الجماعات الأصولية المتطرفة في العالم الإسلامي والغرب لكي نكون أكثر دقةً ووضوحاً.

يقول المؤلف ما معناه: خلال بضعة قرون طرأ انقلاب كبير على الوعي الديني والعقلية الأوروبية. فالفرد لم يعد خاضعاً لمقاييس الجماعة أو الطائفة التي وُلد فيها.



ولم يعد يتلقى التعاليم التي تقول له ما ينبغي فعله أو عدم فعله من هذا الكاهن أو ذاك. وإنما أصبح هو الذي يشكّل قناعاته بنفسه وبشكل عقلاني وبعد غربلة وتمحيص. بمعنى آخر فإن ما تلقّاه بشكل سلبي من طفولته وآبائه وأجداده لم يعد حقيقة مطلقة بالنسبة إليه كما كان يحصل في القرون الوسطى. وإنما أصبح ينتمي إلى هذا الدين أو ذاك، هذا المذهب أو ذاك، عن إرادة واعية وقناعة شخصية، أو قد لا ينتمي إلى أي دين أو مذهب، وإنما يظل مخلصاً للمذهب العقلاني الذي يتجاوز كل المذاهب والأديان. على هذا النحو راحت الحضارة الغربية تتحرر تدريجياً من رحم العقيدة اليهودية - المسيحية التي كانت تفرض نفسها عليها من فوق ككتلة واحدة لا تناقش ولا تمس. وكان الإنسان يعيش داخلها ويجد نفسه محكوماً بها من المهد إلى اللحد.

وأما الآن فقد اختلفت الأمور بعد أن أصبحت السلطات الدينية والسلطات السياسية منفصلة بعضها عن بعض. فالفرد الفرنسي لم يعد يُحاسب على أساس دينه أو طائفته كما كان يحصل في العصور الوسطى. لم يعد أحد ينظر إليه ككاثوليكي أو كپروتستانتي وإنما كمواطن فرنسي ليس إلا. لم يعد مواطناً من الدرجة الأولى لأنه كاثوليكي ينتمي إلى مذهب الأغلبية، ولا مواطناً من الدرجة الثانية لأنه ينتمي إلى مذهب الأقلية الپروتستانتية. هذا الشيء انتهى بعد انتصار الحداثة الفلسفية والسياسية. وأصبح الفرد حراً في الانتساب إلى المذهب الذي يختاره بمحض إرادته، أو عدم الانتساب إلى أي مذهب على الإطلاق دون أن يعني ذلك أنه تخلى عن الإيمان بالله أو سقط في حمأة الإلحاد المادي. وأصبح حراً في انتقاد العقائد الدينية التي وُلد فيها وهيمنت على عقله طوال فترة طفولته، بل رضعها كحليب الطفولة. هذا هو الشيء الذي استجدّ بعد الدخول في مناخ الحداثة والخروج من مناخ العصور الوسطى.

هذه الحرية الدينية التي لم يشهد لها التاريخ مثيلاً من قبل، والتي لم تترسخ حتى الآن إلا في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية هي التي تسبّب لنا مشكلة الآن وتجعلنا ندوخ

تماماً! فكيف حصلت يا ترى؟ وما هي قصة تلك الملحمة التاريخية التي صنعت مجد أوروبا وجعلتها تتفوق على جميع حضارات العالم؟

كجواب عن هذا السؤال يقول البروفيسور فريدريك لونوار ما فحواه: على مدار القرن السادس عشر فالسابع عشر فالثامن عشر حصلت في أوروبا طفرة فلسفية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية أدت إلى قلب مفهومنا عن الدين بشكل راديكالي عميق. وتصرفات الأغلبية العظمى من معاصرينا ناتجة عن هذه الطفرة بالذات. إنها ناتجة عن مشروع التنوير الكبير الذي أدى إلى استقلالية العقل بالقياس إلى اللاهوت المسيحي وتحرر الفرد من هيبة التراث ورهبته. فالفلسفة التي كانت خادمة مطيعة لعلم اللاهوت طوال العصور السابقة انفصلت عنه وتحررت من ربقته. وبالتالي فالعملية لم تتم بين عشية وضحاها، وإنما استغرقت ثلاثة قرون متتالية. والواقع أن بذورها كانت قد زُرعت في عصر النهضة، أي القرن السادس عشر، ولكنها لم تثمر ولم تنضج إلا بعد ذلك بقرنين أو حتى ثلاثة. لقد وُلد الإنسان الحديث ضد إنسان القرون الوسطى الخاضع كلياً للتراث الكنسي وهيبة الأقدمين، وهو إنسان متواكل، مستسلم كلياً للكهنة والخوارنة. أما إنسان الحداثة فمسلَّح بالعقل النقدي الذي يعرف كيف يميّز بين الأشياء.

كان المفكر الإيطالي بيك ألميراندولي (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤) أحد أوائل الذين بلوروا مفهوم النزعة الإنسانية بشكل متمايز عن النزعة اللاهوتية. وفي كتابه الشهير «عن كرامة الإنسان» يقول بأن الإنسان ليس مسيَّراً كلّياً وإنما هو مخيَّر أيضاً وله هامش كبير من الحرية. فإيمان الإنسان بالله لا ينبغي أن يعني التواكل والاستسلام أو التسليم بكل ما يقوله رجال الدين. وإنما يعني التوكل على الله ثم العمل بكل حرية وإرادة من أجل تحقيق الذات على هذه الأرض. وهكذا أوجد عصر النهضة صيغة توفيقية بين العقل والإيمان، أو بين المادة والروح، وبين الدنيا والآخرة. وهنا يكمن تمايزه عن العصور الوسطى.



ثم جاء عصر التنوير لكي يرسخ هذا التحرير للإنسان، ولكي يعطيه الثقة بنفسه وإمكانياته أكثر فأكثر. وعندئذٍ حصل صدام مباشر وعنيف بين الفلاسفة ورجال الدين، وبخاصة في فرنسا. وحصلت عندئذٍ قطيعة تدريجية بين الإنسان القديم والإنسان الحديث.

ففي المناخ التقليدي كان الإنسان موجوداً من خلال المكانة الخاصة التي يحتلها داخل الجماعة. وهذه المكانة كانت مفروضة عليه من خلال الحسب والنسب والمجتمع. فإذا كان قد وُلد في عائلة أرستقراطية غنية فإن مكانته تكون عالية مع النبلاء. وإذا كان قد وُلد في عائلة فلاحية فإن مكانته تكون أدنى بطبيعة الحال. وكان الفرد يخضع لعقائد الجماعة وقواعدها ونواميسها: أي مجمل التصورات المشتركة لدى الجميع والتي تبدو وكأنها آتية «من فوق» وبالتالي فلا يخطر على بال أحد أن يعارضها أو يحتج عليها أو يناقشها مجرد مناقشة. وبالتالي فالطاعة العمياء أو الخضوع سمة المناخ التقليدي الذي ساد طوال عصور ما قبل الحداثة.

أما في المناخ الحديث الذي ظهر في أوروبا بعد التنوير فيسود العقل النقدي والتعبير الحر عن الذات. فلم يعد الفرد هو أحد أفراد القطيع، ولم يعد يتحدث باسم الجماعة. وإنما أصبح له رأيه الخاص الذي يميزه عن غيره. لقد أصبح فرداً مستقلاً بذاته. ولم يعد يحتل مكانته داخل المجتمع من خلال حسبه ونسبه وإنما من خلال مزاياه وكفاءته الشخصية وأعماله.

وأصبح حراً في اختيار عقائده وقيمه الخاصة داخل مجتمع يؤمن بتعددية الآراء، بل وتناقضها في ما بينها. وكل رأي أصبح خاضعاً لنقد العقل وتمحيصه. ولم يعد الكمال في الماضي كما كان عليه الحال في المجتمع التقليدي، وإنما أصبح في المستقبل. وهكذا تأسست فكرة التقدّم في الحياة الأوروبية وأصبح الإنسان قابلاً للتحسن باستمرار.



وبالتالي فلكي نفهم العقلية الأوروبية وكيف تشكلت فإنه ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار عدة معطيات أو عدة لحظات متلاحقة. فالأسس الفلسفية للحداثة ظهرت في أوروبا في المنعطف الفاصل بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر مع ولادة النزعة الإنسانية على يد إيراسم وسواه (هيومانيزم). وهي نزعة تؤمن بالله وتثق بالإنسان وإمكانياته في التحسن والتطور في آنٍ واحد. ثم ظهر في الوقت ذاته الإصلاح البروتستانتي الذي هزّ هيبة الكنيسة الكاثوليكية من جذورها ونقض عصمة البابا وكسر احتكار الكهنة لتأويل الكتب المقدسة. وأصبح لكل شخص الحق في تفسير التوراة والإنجيل بنفسه دون اللجوء إلى كاهنه. وهذا ما يميز المذهب البروتستانتي عن المذهب الكاثوليكي.

بعد ذلك، أي في القرن السابع عشر، ظهر ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ولعب دوراً كبيراً في تشكيل الفرد الحديث المستقل بعقله عندما قال كلمته الشهيرة: «أنا أفكر، فأنا موجود». ثم بلور ديكارت الأساس العقلاني للمعرفة اليقينية التي تتخذ الرياضيات كنموذج أعلى لا يخطئ. وهو إذ فصل بشكل راديكالي بين نظام العقل ونظام الغيبيات فإنه حرَّر الفلسفة كلياً من ربقة اللاهوت المسيحي وأعطاها استقلاليتها الذاتية الكاملة. ولذلك أثنى عليه هيغل في ما بعد واعتبره «بطل الفكر والفلسفة» أي بطل العقلانية والحداثة.

ثم جاء بعده القرن الثامن عشر، أي عصر التنوير، وأصبح شعاره هو التالي: العقل النقدي أولاً، وكذلك تحرير الفرد من هيبة الأقدمين والتصورات الجماعية التي تفرض نفسها عليك من فوق دون غربلة أو تمحيص. وهذان شيئان متلازمان. فعن طريق العقل النقدي يستطيع الفرد أن يتحرر من كل ما تلقاه في طفولته وهو لا يزال غضّاً طرياً بعمر الورد: أي عندما كان غير قادر على التمييز بين الصواب والخطأ، وعندما كان يصدّق كل ما يقال له أو يزرع في عقله من أفكار وتصورات وعقائد.

وهكذا حلّت هيبة العقل لدى فلاسفة التنوير محل هيبة الكنيسة ورجال الدين. فالعقل بالنسبة إليهم هو الخير المشترك لدى كل البشرية. وهو كوني ويعتمد على المعرفة العلمية أو الرياضية أو الفيزيائية وليس على الغيبيات الميتافيزيقية. وهذا العقل يفترض المساواة بين جميع البشر، فلا يوجد فرق بين ابن الست وابن الجارية، أو بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين وعموم الشعب. وهكذا أصبح الفرد إنساناً مستقلاً بذاته داخل دولة يحكمها القانون لا الاعتباط ولا التعسّف.

ثم ظهرت عندئذٍ فكرة جديدة ما كانت معروفة سابقاً: هي فكرة التسامح الديني. وقال الفلاسفة بأن هذا التسامح ضروري من أجل أن يصبح التعايش ممكناً بين أفراد ينتمون إلى أديان أو مذاهب مختلفة. فلا يوجد مجتمع إلا وفيه عدة أديان أو عدة مذاهب. وبالتالي فإذا لم أكن متسامحاً معك ومع عقيدتك المختلفة عن عقيدتي فإنني سأضربك أو تضربني، سأقتلك أو تقتلني! وهذا ما حصل طوال العصور الوسطى المظلمة عندما اندلعت الحرب المذهبية بين الكاثوليكيين والپروتستانتيين في شتى أنحاء أوروبا، وذهبت ضحيتها مئات الألوف إن لم يكن الملايين. ولذلك قال فلاسفة التنوير: ينبغي أن نضع حداً لهذه المجزرة التي برَّرها رجال الدين المتعصبون في كلتا الجهتين بل خلعوا عليها المشروعية الإلهية! وكيف يمكن أن نضع حداً لها؟ عن طريق بلورة تأويل جديد، منفتح ومتسامح، للدين. فالفهم القديم المتعصب لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الدمار والحروب الأهلية والمذابح. ولهذا السبب فإن الفيلسوف الإنكليزي جون لوك ألّف «مقالة في التسامح» عام ١٦٦٧. ثم جاء بعده الفيلسوف الفرنسي پيير بايل ونشر عام ١٦٨٧ كتاباً مشابهاً تحت عنوان: «مقالة في التسامح الكوني». وقال بأن الخيار الديني أو المذهبي يعود إلى ضمير الفرد ولا يحق لنا أن نتدخل فيه أو أن نضطهده بسبب ذلك. وبالتالي فلا إكراه في الدين لأن هذه مسألة بين الإنسان وربه. ثم جاء ڤولتير بعدهما وأصدر كتاباً بعنوان: «رسالة في التسامح».



وهناك آخرون عديدون. وكل ذلك دليل على مدى الرعب الذي كانت تشعر به أوروبا من جرّاء التعصب الديني أو المذهبي.

ولكن من هم أطباء الأمة إذا ما أصابها حدثٌ جلل أو حلَّت بها الفرقة والانقسام أو هيمن عليها شبح الحرب الأهلية؟. إنهم فلاسفتها ومثقفوها. وعلى هذا النحو تحمّل فلاسفة التنوير مسؤوليتهم كاملة. واستطاعوا في النهاية تخليص أممهم أو انتشالها من حمأة الحروب الداخلية والفتن المذهبية التي أنهكتها وأودت بشبابها. وهذا هو سبب تقدم أوروبا وتفوّقها على المشرق العربي والإسلامي بشكل عام. ففلاسفة أوروبا ما قالوا بأن «الحق على الطليان» أو على الاستعمار والإمبريالية كما يفعل معظم مثقفي العرب اليوم! وإنما قالوا بأن العلّة داخلية، وأنه ينبغي أن نواجه تراثنا وأنفسنا بكل صراحة إذا ما أردنا أن نخرج يوماً ما من عقلية التعصب والجهل والحقد بعضنا على بعض. وقالوا إن هناك تأويلاً آخر للعقيدة الدينية، أي تأويل عقلاني للتسامح، منفتح، يجمع ولا يفرّق، ويتسع لكل أبناء الشعب بصفتهم عبيد الله ويستحقون عفوه ورضوانه، ثم بصفتهم مواطنين أيضاً. والمواطن الأفضل ليس هو ذلك الذي ينتمي إلى ديني أو مذهبي بالضرورة، وإنما ذلك الذي يقدّم خدمة أكبر لمجتمعه وأمته. على هذا النحو تقدّمت المجتمعات الأوروبية وتطورت بعد أن أصبح الإنسان يستمد قيمته من ميزاته وأفعاله وليس من حسبه ونسبه.





فهرس الأعلام







فهرس المصطلحات





فهرس الأماكن



المحتويات







شكّل عصر التنوير بدايةً لنهضة أوروبا وتفوّقها. ولم يتحقّق إلا بعد صراعات بين الانفتاح والتجديد من جهة، والتقاليد والهيكليّات المتوارثة من جهةٍ أخرى. وشمل الصراع أيضاً السلطات الدينية القائمة.

يبيّن هذا الكتاب أسباب الصدام بين الأصوليّة الكاثوليكية والروح العلمية المتوثّبة نحو الحداثة، مستنداً إلى كبار المفكّرين أمثال ديكارت، روسو، فولتير، كنط، هيجل، سبينوزا ...

ويؤكّد الكاتب، من خلال استعراض الخطوط العريضة لهذه المغامرة الفكرية، أهمّية الانفجار الفكري الذي يسبق الانفجار السياسي، ودور المعارك الفكرية في التغيير. ويتساءل عن موقع العرب اليوم من هذه الإشكالية بعد الانفجار الكبير للظاهرة الأصولية.

هاشم صالح مفكّر وكاتب سوري مقيم في فرنسا. صدر له عن دار الساقي «الاستشراق بين دعاته ومعارضيه» و«الانسداد التاريخي».



